

四川師範學院科研啓動基金項目

《蘇氏易傳》研究

金生楊 著

巴蜀書社

《蘇氏易傳》研究 提 要

《蘇氏易傳》是三蘇父子哲學思想的集中體現，是宋代重要的義理派易學著作之一。《蘇氏易傳》由蘇洵草創，蘇軾初成於黃州，再訂於儋州，歷數十年之久才完成。其間，蘇轍也曾作過《易解》，并將其初稿送予蘇軾備參。無疑，《蘇氏易傳》是三蘇父子集體智慧的結晶。在歷史上，《蘇氏易傳》影響深遠：刊刻抄寫《蘇軾易傳》者達數十家之多，而評論、引用《蘇氏易傳》的一些見解、觀點者更不勝枚舉。其中包括了如朱震、朱熹、陳夢雷在內的重要易學家。

蘇氏立足於義理，提出了一整套解釋《周易》的獨特義例觀。在卦爻關係上，提出了“卦合而言之，爻別而觀之”的新方法；在卦義上，又發展為多取為卦說；在卦時、卦位上也有一定的創見。蘇氏好辯，在《易傳》中表現出縱橫家的特色，以爭鬥言易即其顯例。蘇氏也不忽略象數，其卦變論與程頤的論述接近。蘇氏還

采用卦氣說，提出了“當其位者有其象”的卦象理論。在大衍之數等數論上，蘇氏也有獨到見解，明確提出河圖洛書本於九宮數，為清人清理河圖洛書之偽提供了借鑒。

宋代是疑經惑傳、重義理輕訓詁、三教合流的時代，蘇氏對《雜卦傳》的大膽改作，開後學整理調正《雜卦傳》之先風。在注解中，蘇氏更多地發揮義理，對王弼以老莊解《易》，蘇氏並不排斥，而頗有吸收；雖不明引佛釋之文，卻也暗合其理。結合《蘇軾文集》，我們發現，蘇軾正是在“思無邪”上完成了三教合一。蘇軾有着濃厚的經世思想，在《易傳》中，正如前人所言，明於治理，“切近人事”，對仁宗、神宗、哲宗直言規諫的殷殷之情，使我們猶能感受到他怦怦直動之心。

縱觀《蘇氏易傳》，朱熹所謂“雜學”，明人所謂“蘇如新梨橘柚雜陳，而皆適於口”，“自漢以來，未見此奇特”，正透視出蘇易的獨特風格：博洽與寬容。蘇軾長於言理，富於文采，在行雲流水般的優美文字之間，蘊含着他豐富的思想感情和深邃的哲學思想，讓人讀來爽心悅口，不知口誦心惟，身心為之陶冶。《蘇氏易傳》無疑是我們研究蘇軾乃至整個三蘇蜀學思想和學術成就不可多得的經典性文獻，切不可以其為“文人之經”而忽略之！

The Study of *Su Shi Yi-zhuan*

Abstract

Su Shi Yi-zhuan is the concentrated embodiment of Three Sus' philosophic ideas. And it is one of the important works of *Changes* study on the meaning-principle in Song Dynasty. *Su Shi Yi-zhuan* is one that Su Shi inherited from his father. Su Shi began his commentaries on *Changes* in Huangzhou and continued to revise it in Danzhou. It lasted more than ten years. Su Zhe also worked on his own commentary on the *Changes* during this time, and sent it to his brother for reference. Undoubtedly, *Su Shi Yi-zhuan* is a fruit of Three Sus. Historically, *Su Shi Yi-zhuan* made a notable impact: It was printed and copied more than ten times and had aroused much attention from such scholars as Zhu Zhen, Zhu Xi and Chen-Menglei for discussion and quotation.

Su's commentaries on *the Book of Change* are based on the meaning-principle. On the relations of hexagram-line, Su Shi has put forward a new theory, "hexagram as a whole and the six lines distinct". Su Shi thinks that the means of hexagrams stems from various aspects. He also has some new ideas on occasion of hexagram and position of hexagram. Three Sus are skilled in debate. In *Su Shi Yi-zhuan*, the relations of six

lines become competitive. Su Shi also pays attention to form-number. His commentary on changes of hexagram is close to Chen Yi's. From the theory of integrity of hexagram, he has put forward that "Where there is position, there is figure." On The Full Number, Su Shi also has his own ideas. He points out that *Hetu luoshu* stems from Number of Nine Palace. This has helped scholars of Qing Dynasty identify the counterfeit of *Hetu luoshu*.

Song Dynasty is an age of questioning the Classics and the Annotations, of laying stress on meaning instead of words, and of merging Confucianism, Taoism and Buddhism. When Su Shi rewrote *Zaguanzhuan*, he had a model for later followers in this aspect. Su Shi mostly expressed his ideas than interpreted words. He did not reject Wang Bi's commentaries on *the Book of Change*; instead, he absorbed some of it. Although having never quoted Buddhist Scripture, Su Shi used its principles. Considering *Su Shi Wen Ji*, we find that just on "thinking without evil", Su Shi merged Three Religions. Su Shi had strong ideas of reading Classics for practical guidance, in *Su Shi Yi-zhuan*, as scholars commented, containing administrative principles, "closing personnel matters". We can still feel his feeling of remonstrating Renzong, Shenzong and Zhezong.

From "impure learning" (Zhu Xi), "*Su Shi Yi-zhuan* is like mixed fresh pears, mandarin oranges and pomelos but all suit taste" and "had never seen so peculiar from Han Dynasty" (scholars of Ming Dynasty), we can see the style of *Su Shi Yi-zhuan*: encyclopedic and lenient. Su Shi is good at expounding his ideas of administration, and skillful in writing. From his excellent works, we can find out his profound philosophic ideas.

When we read it, our body and mind will be edified. Undoubtedly, *Su Shi Yi-zhuan* is the few classical works for the study of the philosophy and scholarship of Su Shi even Three Sus. We can not ignore it just because it is literator's commentaries.

目 錄

序	蔡方鹿 (1)
序	舒大剛 (6)
引 言	(44)
第一章 《蘇氏易傳》的撰著與流傳	(50)
第一節 《蘇氏易傳》的寫作及正名	(50)
一、從《易論》到《易傳》	
——蘇洵的開拓之功	(51)
二、少而治易	
——青少年時期的大蘇小蘇	(53)
三、政治失意却是學術上的豐收——蘇軾	
寫定《蘇氏易傳》的“兩步曲”	(56)
四、和而不同——軾轍兄弟合力注《易》	
與蘇轍的批評	(64)
五、《蘇氏易傳》正名	(67)
六、《蘇氏易傳》與時人的關係	(70)

第二節 《蘇氏易傳》的版刻與流傳	(74)
一、由微而著——宋代《蘇氏易傳》的 刊刻與流傳	(75)
二、元明時期《蘇氏易傳》的 刊刻與流傳	(80)
三、清代《蘇氏易傳》的刊刻 與流傳情況	(85)
第二章 《蘇氏易傳》的經學成就	(89)
第一節 三蘇對《周易》性質的體認	(90)
第二節 義理之學	(98)
一、卦合爻別說	(99)
二、多取為卦說	(108)
三、卦 時	(112)
四、“縱橫家”與易學	(115)
五、“用事之地”與有“權”與否	(135)
第三節 象數之學	(145)
一、卦變論	(146)
二、卦氣說	(164)
三、數 學	(171)
四、圖書說	(178)
五、象	(187)
第三章 《蘇氏易傳》的思想特色	(192)
第一節 蘇軾對儒釋道三教思想的整合	

及其性命之學	(192)
一、有思與無思之間	
——蘇軾對“思無邪”的理解	(195)
二、獨特的性命之學	(219)
第二節 蘇氏易學的時代特色	(231)
一、疑經惑傳	(231)
二、明於訓詁，長於義理	(245)
第三節 切近人事、明於治理	(255)
一、振作有為，自強不息	
——對仁宗、英宗的勸諫	(258)
二、反對王安石尚同、理財、大變革思想、 性命之學	(264)
三、用晦而明——對宋哲宗的勸諫	(289)
第四章 《蘇氏易傳》與蘇軾的文藝思想	(297)
第一節 莫知其所以然而然	(297)
一、行文如行雲流水，止其所當止	(298)
二、胸有成竹，人與竹化	(300)
三、“無法”之書	(302)
第二節 三十年後，會有知者	(308)
一、窮不忘道，老而能學	(309)
二、有意創新，自成一家	(314)
三、詩文期於實用	(316)
結 語	(319)

參考文獻	(329)
後 記	(340)

Contents

Preface	Cai Fang-lu (1)
Preface	Shu Da-gang (6)
Introduction	(44)
Chapter One: The Writing and Circulation of <i>Su Shi Yi-zhuan</i>	(50)
I . The Writing of <i>Su Shi Yi-zhuan</i> and Name correcting	(50)
1. From <i>Yi-lun</i> to <i>Yi-zhuan</i> – – Su Xun's Exploiting Contribution	(51)
2. Study the <i>Changes</i> in Teen-age – – Su Brother' Youth	(53)
3. Academically Bumper While Political Chill – – Su Shi's Two Steps of Writing <i>Su Shi Yi-zhuan</i>	(56)
4. Harmonious But Not the Same – – Su Brother's Cooperation on the <i>Changes</i> and Su Zhe's Criticism	(64)
5. Name correcting of <i>Su Shi Yi-zhuan</i>	(67)
6. The relations between <i>Su Shi Yi-zhuan</i> and scholars at the time	(70)

II . The Printing and Circulation of <i>Su Shi Yi-zhuan</i>	(74)
1. From Dark to Bright – – The Printing and Circulation of <i>Su Shi Yi-zhuan</i> in Song Dynasty	(75)
2. The Printing and Circulation of <i>Su Shi Yi-zhuan</i> in Ming Dynasty	(80)
3. The Printing and Circulation of <i>Su Shi Yi-zhuan</i> in Qing Dynasty	(85)
Chapter Two: Achievements of <i>Su Shi Yi-zhuan</i> in Classic Study	(89)
I . Three Su's Opinion on the Nature of the <i>Changes</i>	(90)
II . The Study on Meaning-principle	(98)
1. "Hexagram as A Whole and the Six Lines Distinct"	(99)
2. The Means of Hexagrams Stemming from Various Aspects	(108)
3. Occasion of Hexagram	(112)
4. "Specialist of Rival Political Theories" and the Study of the <i>Changes</i>	(115)
5. "The Fields of Handling Affairs" and Has "Authority" or Not	(135)
III . The Study on Form-Number	(145)
1. Commentary on the Change of Hexagram	(146)
2. Opinion on Integrity of Hexagram	(164)
3. The Study of Number	(171)
4. Opinion on <i>Hetu luoshu</i>	(178)
5. Figure of Hexagram	(187)

Chapter Three: The Thinking Characteristic of *Su Shi Yi-zhuan*

- (192)
- I . Su Shi's Action of Merging Confucianism,
Taoism and Buddhism and the Study of
Nature and Fate (192)
1. Thinking or Not – – Su Shi's Commentary on
“Thinking Without Evil” (195)
2. Particular Opinion on Nature and Fate Study (219)
- II . *Su Shi Yi-zhuan*'s Characteristic of the Times (231)
1. Questioning the Classics and the Annotations (231)
2. Proficient in the Annotation of Classics and good at
Meanings of Classics (245)
- III . “Closing Personnel Matters” and Containing
Administrative Principles (255)
1. Stirring up and Getting Achievements and Constantly
Strive to Become Stronger – – the Exhorting to
Renzong and Yingzong (258)
2. The Opposing to Wang-Anshi – – Keeping Scholars
Speaking in the Same Voice, Financing, Rapid
Change and Opinion on Nature and Fate (264)
3. Darken for Brightness – – the Exhorting
to Zhezong (289)

Chapter Four: *Su Shi Yi-zhuan* and Su Shi's Ideal of

- Literature and Art (297)
- I . No One Knows Why It Is So, Yet It Is So (297)

1. The Prose Is like A Spring or Flying Clouds	(298)
2. In Painting Bamboo One Must Apprehend the Complete Bamboo In the Breast and Melt Into One With Bamboo	(300)
3. "No Way" of Calligraphy	(302)
II . One Will Know Me After Thirty Years	(308)
1. When Forlon I Did Not Forget the Dao, and When Old I Was Able To Learn	(309)
2. Have A Mind To Bring Forth New Ideas And Make New Style	(314)
3. Hope For Real Practices On Potery and Prose	(316)
Conclusion	(319)
Bibliography	(329)
Postscript	(340)

《〈蘇氏易傳〉研究》序

蔡方鹿

金生楊先生完成《〈蘇氏易傳〉研究》一書以示我，囑我作序。讀罷書稿，深感其研究的獨到精深，也為蜀學研究、易學研究，乃至經學史上的宋學研究出了這樣一個重要的新成果而感到由衷的高興，於是借此談一談自己的體會和讀後感。以蘇洵（公元 1009——1066 年）、蘇軾（公元 1037——1101 年）、蘇轍（公元 1039——1112 年）三蘇父子為代表的蜀學不僅在中國文學史上享有盛譽，而且在經學史、哲學史、思想史上占有重要地位。以往對三蘇的研究側重於文學和政治，雖對其經學、哲學思想等也作了研究，但尚有進一步深入發掘的餘地和必要。金生楊先生所著《〈蘇氏易傳〉研究》，就是在這方面作出的重要努力。

三蘇蜀學是北宋時期宋學的重要流派之一。三蘇蜀學既然屬於宋學範疇之中，那麼在對義理的認同和對漢

學流弊的批評上，就與宋學其他流派具有相似性，然也有自己的特點。金生楊先生對《蘇氏易傳》的研究，是蜀學及經學研究的重要內容，他在充分搜集和掌握該專題現有研究成果的基礎上，客觀地發現并指出了以往研究不夠全面之處，即：(1)從文獻學角度考察還不夠深入，對《蘇氏易傳》的整理認識不足；(2)重哲學研究，缺乏從經學角度的考察；(3)對道家思想研究較深，對其三教合一思想缺乏研究；(4)整體特點把握不夠。由此出發，金先生從文獻學、易學、三教合一思想及蘇氏易學的整體特征等方面展開了全面、系統、深入的研究，并取得了創新性的研究成果。

《蘇氏易傳》又稱《毘陵易傳》、《東坡易傳》等，雖署名蘇軾撰，其實該書是三蘇父子合力完成，代表了三人的思想。《蘇氏易傳》由蘇洵草創，蘇軾初成於黃州，再訂於儋州，歷數十年之久才完成。其間，蘇轍也曾作過《易解》，并將其初稿送蘇軾備參。無疑，《蘇氏易傳》是三蘇父子集體智慧的結晶。金生楊先生在對《蘇氏易傳》的研究中，不是僅就《蘇氏易傳》研究《蘇氏易傳》，而是把蘇氏易學放在整個中國經學發展史的大背景下，結合宋學、宋代易學及宋代理學產生、發展的時代背景，以中國經學發展史為綫，以宋學為面，以蘇氏易學為點，如此點、面、綫三者相結合，把宏觀的掌握宋學及宋代易學發展的趨勢與微觀的對蘇氏易學

的具體研究結合起來，既深入探討了蘇氏易學的理论構成及其意義，又全面分析了宋學、宋代易學發展的趨勢，得出的結論令人信服。

在《蘇氏易傳》中，三蘇以義理為主，兼及象數，既以《易》為卜筮之書，又認為聖人之道存於卦爻辭，聖人系辭，是為了盡人之情。蘇軾指出，《易》之為書，本於卜筮，但聖人開言於其中，乃是為了盡天下之人情，其聖人之道即存乎辭，而不在數中。然而蘇軾又認為，《易》之為書，又不能離開數，其八經卦、六十四別卦，均不能離開陰陽奇偶之數。由此蘇軾批評了世之人耻於言數，或言而不得其要的傾向。這當指程頤的《伊川易傳》對《易》數的輕視而只重義理的闡發。表現出蘇氏易學與程氏易學有所不同。就其重義理而言，蘇氏和程氏具有相同的治《易》傾向；就蘇氏言數，程氏不言數來講，蘇氏把義理與象數相結合，以象數為工具來闡發義理，而程氏則在一定程度上把義理與象數相分離，表明雙方的易說存在着差異。就蘇氏既講數，又稱“《易》本於卜筮”（《蘇文忠公全集》卷二，《易論》）而言，蘇氏易學與朱熹的易說有相似之處。并且，朱熹也認為蘇軾易說在解文釋義方面有其長處。朱熹說：“東坡解《易》，大體最不好。然他卻會作文，識句法，解文釋義，必有長處。”（《朱子語類》卷六七）朱熹認為，《伊川易傳》在說道理方面決不錯，只是在文義名

物上有未盡，但在這方面，東坡卻有其長處。由此可見宋代易學各家各派之異同。金生楊先生認為，“朱熹把蘇氏之學列為‘雜學’，但這個‘雜’並不是雜亂之雜。蘇軾善於融會衆學於一爐，在《易傳》之中，他把性命義理與卦爻結構相結合，把政治主張與卦爻之義相聯系，把各爻的衆多表現與現實人們的行為相比擬，其中更寄托了他個人的情感、理想。與程頤相比，蘇軾的解說是自然和諧的易學研究，而非程頤脫離《易》的理論闡發。《蘇氏易傳》是簡略的，而思想內容卻是廣博的。”這些評價是很有見地的。蜀學和洛學在北宋時同屬宋學範疇，他們在對義理的認同和對漢學流弊的批評上，有着相近之處。此外，蜀、洛兩家學術也存在着不同，雙方對道和性的理解就有差異。這在《蘇氏易傳》中也有體現。蜀學以道為性，但認為道無善惡可言，沒有倫理的內涵。這是受老子道論的影響。蘇軾把善視為“道之繼”，而不是道本身。他說：“夫仁智，聖人之所謂善也。善者，道之繼，而指以為道則不可。”（《蘇氏易傳》卷七）認為仁義禮智不是道，只是道之繼。蘇轍也指出：“禮者，器也。”（《樂城後集》卷九，《歷代論·王衍》）認為禮為器，不是道。這與二程以仁義禮智為道，“且如五常，誰不知是一個道”（《遺書》卷一八）的思想迥然相異。與此相關，蘇軾認為，與道相通的性也不具有先天性善的內容。蘇軾據此批評了孟子的性善

論。他說：“昔者孟子以善爲性，以爲至矣，讀《易》而後知其非也。孟子之于性，蓋見其繼者而已。夫善，性之效也。孟子不及見性，而見夫性之效，因以所見者爲性。性之于善，猶火之能熟物也。”（《蘇氏易傳》卷七）指出孟子性善論的失誤是把“性”與“性之效”混淆起來。蘇軾認爲性本身是無善無惡的，凡善與惡的道德行爲都不是性，而是“性之效”，強調善惡是後天形成的。蘇軾的這一觀點與二程“性即理”，性爲仁義禮智，性先天爲善的思想形成對比，表現出蜀學與洛學的區別。通過對《蘇氏易傳》的深入研究，便可認識蘇氏蜀學與程氏洛學等學派各自不同的特點。金生楊先生正是這樣全面論述了《蘇氏易傳》的經學成就、思想特色及在宋元明清時期所產生的影響，在蜀學、易學和宋學領域爲學術界的研究作出了創造性的貢獻。

是爲序。

2001年11月16日

《〈蘇氏易傳〉研究》序

舒大剛

一 關於“三蘇蜀學”研究現狀的思考

“一門父子三詞客，千古文章八大家。”在歷史上震耀一時的文化鉅星“眉山三蘇”（蘇洵、蘇軾、蘇轍），是北宋著名文學家和重要思想家，一門父子共同列入“唐宋八大家”之林，這是中國文化史上絕無僅有的奇觀。再加之集聚在“三蘇”周圍的一大群學者（“蘇門四學士”或“蘇門六君子”），如黃庭堅、秦觀等人，文采風流，騰於人口，與“三蘇”構成了北宋中後期重要的文學陣營，對當代及其後世的文學創作和文藝理論進步都產生了不可低估的影響。千餘年來，“三蘇”著作和作品一直是人們研究宋代文學（乃至整個中國文化）關注

的對象，他們的為人風尚和爲文風格也成了中國文人做法的典範。此外，三蘇父子還是北宋時期重要經學家和政論家，在當時與“二程”（程顥、程頤）“理學”相抗衡，是盛極一時的“蜀學”領袖。靖康之後，“程學行於南，蘇學行於北”，“蜀學”在金朝取得崇高地位，對女真族向漢文化靠近，使其民族文化素質得以提升，都起了重要作用。由於元朝對金朝的取代，許多受“三蘇”學術影響的文化人物（如元好問、王若虛、耶律楚材等人）自金入元，又對元初的思想文化產生過深遠影響。“三蘇”是中國學術史上成就全面的“文化鉅擘”，也是中國古代史上成就最高的“父子明星”。研究“三蘇”不僅是研究北宋乃至金、元文學史的必要，也是研究整個中國文化史不可或缺的重要內容。

自北宋以來，倣仿、評論和研究“三蘇”的文章史不絕編，形成氣勢不凡的“蘇學”（或“蜀學”）現象。但是，縱觀古今，這些研究多集中在蘇軾身上，而對“老蘇”、“小蘇”注意不夠；對蘇軾的研究，又集中在文學成就上，對其學術思想則多付闕如。“三蘇”文獻，也只整理出版過他們的文學類著作（文集）和筆記，對他們自負頗高的學術著作未着點墨。這樣不利於全面研究“三蘇”多方面的成就，也不利於對“三蘇”歷史地位作出恰如其份的評估，更不利於繼承和宏揚其優秀成就和學術精華。隨着新世紀的到來，全面的、總結性的

學術研究已成學術時尚，對“三蘇”的研究也呈現出向深層次、多角度推進的趨勢。這一點，也許海外學人作得更多一些。在臺灣、在美國，關於《東坡易傳》、《東坡書傳》、《穎濱詩集傳》，都已有專項研究，而本土的大陸卻仍付闕如，不無遺憾。

“三蘇”父子是北宋時期“蜀學”的領袖人物。在中國古代學術史上，任何一種形成學派且又被稱為“學”的團體，不僅需要特定的學術群體，而且需要系統的學術思想，自成一家的思想主張，以及各具特色的治學方法。“三蘇蜀學”當然也不例外。“三蘇”無疑是當時的文章大家，但在“文以載道”的中華文統之下，三蘇的“蜀學”也有其一以貫之的“道”，是這個“道”最終使他們與當時二程“洛學”、王安石“新學”區別開來，並分道揚鑣。這些“道”當然也分散在“三蘇”及其門人的文章詩詞之中，體現在他們的人格風範之上，通過對他們文章詩詞的涵咏與玩索，自然可以體會和復制出三蘇之“道”的。但是，若要問宋代“蜀學”之“道”最集中的載體，無疑在其學術諸書。同時，“三蘇”父子畢竟是在以儒學為主要特徵的中國傳統文化薰陶出來的一代俊傑，他們的思想無一不打上儒學的烙印，不從儒學原典上尋找他們的思想淵源，恐怕再多的文章也是隔靴搔癢，不着邊際。要研究“三蘇”學術思想，特別是想展現“蜀學”的個性風采，固捨此而莫

由。前人反對“《春秋》三傳束高閣，獨抱遺經究始終”的迂腐行爲，今天，拋開經傳來談思想，玩索於游戲文字之間，尋章於斷章殘簡之際，卻置他們的經典訓釋於不顧，恐怕也是我們要反對的，因爲那就不知根柢，不得要領，是典型的末學膚受。

爲彌補這一缺陷，數年前，我們在思考“三蘇”研究如何向縱深推進時，“三蘇”研究專家曾棗莊先生即提出，應該有人在“三蘇”學術各個方面，包括哲學思想、史學思想、軍事思想、文化成就等，進行系統研究。爲此，我們初步計劃，首先對“三蘇”文獻進行系統整理，編纂出版一套容納“三蘇”所有著述文字，類集歷史上有關“三蘇”的評論資料，以滿足學人從更多領域研究“三蘇”的需要。二是分步驟對“三蘇”各個方面的成就展開系統研究。本着此一目的，我們已編纂成集“三蘇”經、史、子、集著述（含宋以來僞托“三蘇”之作）以及歷代評論資料，字數達 820 餘萬字的《三蘇全書》，已由語文出版社出版。同時，結合四川大學古籍所研究生培養，有計劃地開展“三蘇”學術思想專題研究。在 1998 級研究生中，我們在學生自願的基本上，幫助他們制定以“三蘇”學術專著研究爲主題的選題，將蘇軾《東坡易傳》、蘇轍《古史》列入首批論文題目，通過他們的努力，分別撰成了《蘇氏易傳研究》和《蘇轍〈古史〉研究》兩份論文。在 2001 級，我們又

將《穎濱詩集傳》及蘇轍的“詩學”思想研究列入論文選題，目前已通過開題報告，得到全所老師以及臺灣同行的贊成和幫助，現正順利地進行。我們的初衷，是希望通過培養年青的“三蘇”研究學者，通過對“三蘇”學術專著的個案研究，推動“三蘇”文學以外其他領域成就的研究工作。同時，通過對《周易》、《尚書》、《詩經》、《春秋》等經典著作研究史的研究，促使他們熟悉原典，瞭解學術流變，從而在初入傳統文化研究之途的時候就奠定好扎實的文獻基礎。以後，我們還希望有更多的青年同道投身到對蘇軾《東坡書傳》、蘇轍《春秋集解》等重要著作的專題研究中來，從而使“三蘇”研究作出根本上的突破。

金生楊是川大 98 級研究生，他全過程參加了《三蘇全書》的整理工作，具體承擔《蘇氏易傳》（下稱《蘇傳》）校點、集評以及《東坡志林》、《仇池筆記》、《東坡手澤》校點，質量都不錯。更為難得的是，在對《易傳》進行整理的基礎上，還對《易傳》進行系統研究，寫成這本學位論文——《〈蘇氏易傳〉研究》，用工甚勤，斐然成章，字數已達到一本書的規模。現蒙巴蜀書社應允，予以出版。值此出版之際，金生楊囑我為本書寫幾句話，作為序言。因曾與生楊“共學”三載，而且被側身導師之列，加之對“三蘇”學術思想的研究很感興趣，樂觀闕成，聊贅數語，以弁篇首。

二 關於“蘇氏易學”特色問題

其次想談談蘇氏易學的特色。這個問題我想從三個方面來加以說明，即：蜀學傳統，家學淵源；兼容併包，自成體系；喜談名理，切近人事。

蜀學傳統，家學淵源。蘇軾《東坡易傳》作為一代大制作，既是他個人聰明才智的集中體現，也是“蜀學”傳統與蘇氏家學淵源的集大成之作。巴蜀大地，不僅有名山勝水，而且歷史悠久，人文蔚然。自周、秦以來，就在傳統文化的許多方面獨步西部，媲美中原，是祖國傳統學術的重要組成部分。關於巴蜀學術，前賢曾總結為：優於天文，擅長辭章，昌明於黃老，光大乎易學。尤其是巴蜀的天文與易學，更是源遠流長，獨擅其美，周之萇弘，漢之洛下弘、司馬相如、趙賓、嚴遵、揚雄，晉之蜀才，隋之何妥，唐之趙蕤、袁天綱、李鼎祚，皆其卓然有成就者。降及宋世，蜀中人物多以易學名家，據學人不完全統計，光兩宋的巴蜀易學家就有 69 位，著述凡 92 部^①，真是郁郁大國，蔚為壯觀。“理學”

① 胡昭曦《析易學在蜀》，載《宋史研究論文集》，河南大學出版社 1993 年 12 月，又載《胡昭曦宋史論集》，西南師範大學出版社 1997 年。

宗師程頤頗垂青巴蜀易學，史載，袁滋入洛，問《易》於程頤，程頤曰：“易學在蜀爾，盍往求之？”^①，蜀中易學之盛，於此可見一斑。“三蘇”父子生活的眉山地區，士大夫“通經學古，以西漢文詞爲師”^②，號稱“六經之首，萬理之源”的《易經》，當然也是眉州士人專意通治的首要“經典”。“三蘇”父子生於茲，長於茲，鍾巴山蜀水之靈氣，集“蜀學”成就之精華，易學也成了蘇氏一門的傳家之學。蘇轍詩曰：“家傳《易》、《春秋》，未易相糝糠。”^③正是對這一家學傳統的獨白。

“老蘇”蘇洵壯歲之後，“閉戶讀書”，“大究六經、百家之說”，撰《六經論》，中有《易論》，提出“聖人之道，所以不廢者，《禮》爲之明而《易》爲之幽也”命題；晚年，又以其“十年讀《易》費膏火”^④的功力，“作《易傳》百餘篇”，自信“此書若成，則自有《易》

① 《宋史·譙定傳》。

② 蘇軾《眉州遠景樓記》，《蘇軾文集》卷一一，中華書局本。

③ 蘇轍《和子瞻和陶雜詩十一首時有赦書北還》之八，《樂城集》第三冊《樂城集拾遺》，上海古籍出版社，曾棗莊、馬德富校點。

④ 蘇洵《送蜀僧去塵》，載《嘉祐集》，上海古籍出版社，曾棗莊、金成禮箋注本。

以來，未始有也”^①，惜未成而卒。臨死之際，蘇洵將未竟之業述托於蘇軾、蘇轍兄弟，二蘇泣以受命，卒以成書。

據蘇籀《欒城遺言》記載，蘇軾、蘇轍“二公少年皆讀《易》，爲之解說”，早年即有《易解》的雛形。蘇軾21歲應進士第，作《御試重巽申命論》，對《周易》作了雖是局部但卻精辟的論述。同科的蘇轍時方19歲，應制科策《進論》25篇，中有《易論》一篇^②。《欒城遺言》又載，蘇洵晚歲“作《易傳》未完，疾革，命二公述其志。東坡受命，卒以成書”，“（欒城）公乃送所解於坡，今《蒙卦》猶是公解”。《四庫全書總目》於是說“此書實蘇氏父子兄弟合力爲之，題曰軾撰，要其成耳”，是合乎實際的。《蘇傳》既是蘇軾“獨得伏羲、文王超然之志”而成就的一代名著，也是“三蘇”父子“合力爲之”的結果。

今傳《蘇傳》，其主體思想當然是蘇軾的，但其系統的解《易》方法，博大的思想內涵，則代表了“三蘇”父子共同的易學成就。《易傳》中除了蘇籀明確指明“《蒙卦》猶是公（轍）解”者外，其他方面，如果結合“三蘇”父子治學風格、言論特徵、思想差別來考

① 蘇洵《上韓丞相書》，載《嘉祐集》，同前。

② 按，轍之《易論》又收入蘇軾文集，必有一誤。

察，可粗尋其迹，大致看出他們各自思想在《易傳》裏的不同反映。朱熹曾說：“老蘇說《易》，專得於‘愛惡相攻而吉凶生’以下三句，他把這六爻似那累世相讎相殺底人相似看，這一爻攻那一爻，這一畫克那一畫，全不近人情。”從方法上看，蘇洵專門闡發《易》中“愛惡相攻而吉凶生”等相克相攻的原理，強調的是矛盾的對立性。但是矛盾只是事物的一個方面，如果只有對立，沒有調合和統一，事物就不成其為事物了。事物存在的實際情況是既對立又統一，既鬭爭又合一，既沒有無鬭爭的統一，也沒有無統一的鬭爭，鬭爭的絕對性正是有相對的統一性才起作用的。也許正是看到這一層關係，如何彌補老蘇易學的矛盾觀，使之更加合乎實際，就成了“述其志”而作《易傳》的兩蘇兄弟的任務了。朱熹評蘇軾易學方法說：“東坡見他（指老蘇）恁地太粗疏，卻添得些佛、老在裏面，其書自做兩樣。亦間有取王輔嗣之說，以補老蘇之說；亦有不曉他說了，亂填補處。老蘇說底，亦有去那物理上看得着處。”又說：“東坡《易》說六個物事，若相咬然，此恐是老蘇意；其他若佛說者，恐是東坡。”“佛、老”以調和矛盾為特色，“王輔嗣之說”即玄學，以虛無為宗，都主張縮小差別，混淆矛盾。說老蘇易學重視矛盾對立，蘇軾易學補以調和柔順，兼顧了矛盾的對立和統一，也許正是“述其父

洵之學”^①而成的《東坡易傳》的一大特色吧。其實，蘇籀《欒城遺言》稱：“公（蘇轍）言先曾祖晚歲讀《易》，玩其爻象，得其剛柔、遠近、喜怒、逆順之情，以觀其辭，皆迎刃而解，作《易傳》未完，疾革。”此言實蘇轍作《亡兄墓誌銘》中語。“剛柔”指陰陽矛盾，“遠近”指爻位關係，“喜怒”指爻位應與不應，“逆順”指上下爻象關係。是知蘇洵未嘗不重視爻象、爻位的承乘比應關係，只是蘇洵側重於矛盾對立，亦即剛柔關係，而蘇軾循其父爻位學說而理之，又意在強調爻位之和諧與統一而已。“老蘇”、“大蘇”治易的不同着眼點，既是父子二人易學思想的不同風格，也是二人不同方法的表現。而二者的結合又恰恰構成了“盛水不漏”的“蘇氏易學”體系。而通過這種細微的區別，可以考知父子二人思想在《蘇傳》中的具體成分。

除此之外，充盈於《易傳》之中的革故鼎新、急欲整刷政體，有似高文大策的政論，與蘇洵的《衡論》、《權書》如出一轍，那些當是“老蘇”思想。而滿紙看破人情世故之情調，充滿歷史滄桑感等抑鬱心情，特別是對所謂新政鼎革進行的冷嘲熱諷，這些言論的作者，恐怕是具有“問爾平生功業：黃州、惠州、儋州”經歷的東坡先生吧。

① 陳振孫《直齋書錄解題》卷一。

兼容併包，自成體系。一切有生命力的學術，必然是植根於祖國文化大背景中，吸取歷史以來有價值的文化成果，擇善而從，集雜成醇，推陳出新的結果。作為巴蜀大地上產生的“蘇氏易學”當然也不例外。縱觀蜀中易學，自漢、魏至六朝，都是以術數為特徵的象數易學為主體，史載趙賓以“苳滋”說“箕子之明夷”，持論巧慧；嚴君平隱於成都市，占卜為生，因人為勸；揚雄仿《周易》作《太玄》，以究筮占之奧秘；景鸞、陰長生諸人，俱長於太乙、風角、雜占以及圖書之學；袁天綱善易，“尤工相術”；李鼎祚之集漢、魏以下象數資料，成《周易集解》；陳搏著《易龍圖》，傳河圖、洛書之訣，“發《易》道之秘”；遲至南宋理學大師朱熹，尚囑其友人入蜀尋找河圖、洛書正本。凡此等等，無一不與《周易》象數、圖書之學相聯繫。巴蜀易學甚至還是象數之學的正出，稱“大宗”於全國。如果要用一句話概括蜀中易學特色，恐怕只有“尚占”二字更為貼切！

然而，巴蜀學術又不是固步自封的“曲學”，而是基於本土，善從先進，推陳出新。從西漢到東漢，巴蜀經學，獨尚今文，迄於蜀漢，猶且如此。尹默、李仁知“今文不博”，於是遠赴荊州，進入荊州牧劉表所設“荊州學宮”，從宋衷、司馬徽諸人學習古文經。後來李仁之子李譔著書，雖未曾與王肅諸儒謀面，在觀點上卻每與暗合，這說明蜀人已盡得時代精神，比肩魏、晉學術

之正宗了。以宋衷爲宗師的“古文經學”，和以王肅、何晏、王弼爲代表的“魏晉玄學”，於是乎流行巴蜀，風靡西南，蜀中士人在發揚本土學風，熟讀經史之外，又得到義理玄思的薰陶，由博反約，下學上達，從飽讀詩書的“學究”進而成爲通達事理的哲士了。如果說李鼎祚《周易集解》是對漢、魏、六朝今文易學（特別是象數易學）的總結，從而宣告漢學的壽終正寢的話，那麼“三蘇”父子合力完成的《蘇氏易傳》，應該是以荊州學派爲代表的古文經學、王弼爲代表的義理《易》學及玄學，與巴蜀本土精神結合的最新成就，標志着蜀中易學已從今文學向古文學的徹底過渡，從象數學到義理學的完全升華。猶如蜀漢時期的尹默、李仁、李譔等人使巴蜀經學從今文向古文轉變一樣，《蘇傳》也是蜀人從象數易學向義理易學轉變的標志性成果。

不僅如此，蜀士由於不像中原（或關中）太學諸生有嚴格的師法、家法約束，他們沒有必要固守一道，黨同伐異，能夠置身於家法師傳之外，以局外人明、旁觀者清的身份，審視歷史和當世學術，擇善而從，見賢思齊，以兼容併包的姿態，摘取歷史的精要、採擷學術的英華，成就其最新最美之佳釀。“三蘇蜀學”即是如此。他們熟讀“六經、百家之書”，廣究經、史、子、集之言，即山冶銅，採花釀蜜，不囿於一偏，不固守一說，兼容併包，皆收併蓄。在他們著作之中，時而儒墨道

釋，時而縱橫捭闔，無所不有，也無施不宜。在他們的性情之中，其仁義似孟子，其理性似荀子，其游談似蘇、張，其文法似司馬遷，其放達又似陶淵明。廣採博稽，集雜爲醇，正是成就“三蘇”一代“蜀學”領袖風範的真正原因。

在治《易》上，蘇氏易學在主體上無疑崇尚理性，是義理派易學在宋代的代表之作，是王弼玄學易向新儒學易的過渡成果。但是，在方法上，他們既依準於王氏《周易略例》，充分運用乘承、比應、大小、剛柔、時位、中正等原理，來闡釋易理；同時也不排除自《左傳》以下形成的象數方法，適時運用卦變、卦氣、數學等方法，來解釋義理方法所難解決的問題，並取得了很好成績。他們不僅不排除象數解易的某些方法，甚至在書成之後，蘇軾還以“尙恨不知數”爲憾，表達了對數學的向往！就是對北宋剛剛興起的圖書之學，《蘇傳》也不深閉固拒，一概排斥，而是正確地指出他們的歷史依據，對之採取寬容態度。這當然與獨抱遺經守“正學”的“醇儒”固然有別，也與不講傳統、刻意標新立异的“新學”不一致。因此，王安石以“縱橫家”斥責蘇氏學術，朱熹又將他們列入“雜學”予以鞭撻。究其原因，不過是蘇氏父子對不同的學術觀點，採取兼容併蓄的態度而已。

善談名理，切近人事。蘇氏學術對諸學的寬容，並

不是沒有主見的“雜家”，更不是類書似的“獮祭”，而是雜採百家，歸本儒學。在易學上，他們雖然也借用象數、數學的某些手法，而在根本上，不過是借來闡明儒學義理的他山之石而已。《蘇傳》偏重理論分析，走的仍是孔子以下《十翼》的路子，也與王弼有某些共同之處。不過作為玄學家的王弼，是借易以談玄和老、莊，蘇軾則是借釋、道以釋儒，其着眼點自然有別，故《四庫全書總目》說：《蘇傳》“推闡理勢，言簡意明，往往足以達難顯之情，而深得曲譬之旨。蓋大體近於王弼，而弼之說惟暢玄風，軾之說多切人事。其文辭博辯，足資啓發。”這就是說，《蘇傳》在方法上接近王弼，而在具體內容和歸宿上又有別於王弼。王弼是魏晉著名的思想家，他的《周易注》一掃漢人的象數之學，而側重於對《周易》的義理分析。《蘇傳》“推闡理勢”，同王弼的偏重義理分析是比較一致的。但蘇軾與王弼的不同，在於王弼“唯暢玄風”，而蘇軾之說“多切人事”。

“多切人事”四字，確實是《蘇傳》的特點，也是優點，它對《周易》的很多分析，都是直接為論證其人生哲理和政治主張服務的。《蘇傳》的“多切人事”，首先表現在它的運動觀上。乾卦的《象辭》說：“天行健，君子以自強不息。”蘇軾闡釋道：“夫天豈以剛故能健哉？以不息故健也。流水不腐，用器不蠹。故君子莊敬

日強，安肆日媮，強則日長，媮則日消。”^① 這就是說，天之健並不是靠剛，而是靠“不息”，靠不停地運動變化。祇有“不息”，才能“日強”、“日長”；否則就會“日媮”、“日消”。認為雖處治世也應像徒步過河那樣涉於艱險：“人之情，無大患難，則日入於媮。天下既已治矣，而猶以涉川爲事，則畏其媮也。”又說：“君子見蠱之漸，則涉川以救之。”（卷二）也就是要居安思危，以艱苦奮鬥防止苟且偷安。蘇軾政治上的革新主張正是建立在這一“不息故健”的基礎上的。不過蘇軾主張的變是漸變，而反對驟變。他說：“窮而後變，則有變之形；及其未窮而變，則無變之名。”他認為，祇有“未窮而變”，才是無形的漸變：“陽至於午，未窮也，而陰已生；陰至於子，未窮也，而陽已萌。故寒暑之際，人安之。如待其窮而後變，則生物無類矣。”（卷四）白天變成黑夜，黑夜變成白天，寒變暑，暑變寒，都是逐漸發生的，故“人安之”；如果突變，人們就無法生活。蘇軾的《論養生》也闡述了同一思想。而這種漸變論，正是他反對王安石的激進變法的理論基礎。

《蘇傳》的“多切人事”還表現在它的矛盾觀。我國古人常以陰陽表示矛盾，表示對立統一，《周易》也是這樣。蘇軾在闡釋“一陰一陽之謂道”時說：“陰陽

① 蘇軾《蘇氏易傳》卷一。下引此書祇注卷數。

果何物哉？雖有婁、曠之聰明，未有得見其彷彿者也。陰陽交然後生物，物生然後有象，象立而陰陽隱矣。凡可見者皆物也，非陰陽也。然謂陰陽爲無有可乎？雖至愚知其不然也。物何自生哉？是故，指生物而謂之陰陽，與不見陰陽之彷彿而謂之無有者，皆惑也。聖人知道之難言也，故借陰陽以言之，曰一陰一陽之謂道。”（卷七）蘇軾這段話告訴我們，陰陽是看不見，摸不着的，對立統一規律作爲事物發展變化的客觀規律與事物本身是有區別的，可見的是事物而不是規律。但是，不能因此就認爲“陰陽爲無有”，陰陽雖然不可見，但它仍然客觀存在着。把事物與陰陽等同，或借口陰陽不可見而“謂陰陽爲無有”，都是錯誤的。蘇軾的上述意見基本上是正確的。但他的表述確實有不夠準確的地方，他因強調客觀事物同客觀事物規律的區別而忽略了他們之間的聯繫，如說“陰陽交然後生物，物生然後有象，象立而陰陽隱矣”，彷彿陰陽不是事物的內在規律，而是另一種外在的東西。又如說“聖人知道之難言也，故借陰陽以喻之”，彷彿陰陽不是道（規律）本身，而祇是借來喻道的，陰陽與道彷彿是兩個東西。朱熹正是抓住蘇軾這些漏洞，指責說：“陰陽以喻道之似，則是道與陰陽各爲一物，借此而況彼也。”“道外無物，物外無道。今日道與物接，則是道與物爲二，截然各據一方，至是而始與物接，不亦謬乎？”“達陰陽之本者，固不指

生物而謂之陰陽，亦不別求陰陽於物象聞見之外也。”^①除“道外無物”屬唯心論外，朱熹關於物雖不等於陰陽，陰陽卻存在於物中的觀點是合理的，他對蘇軾的指責有一定的合理因素。

蘇軾《易傳》還有很多優秀的東西，比如在人生修養、道德倫理、家庭社會等方面，乃至哲學、美學、政治、經濟等方面，都有許多精彩的論述，有的在金生楊的論文中已有比較具體的論證，限於篇幅，這裏就不多臚列了。

三 “蘇氏易學” 研究的歷史回顧

《蘇傳》自北宋末年首刊以後^②，歷代都有刊行。也引起學人的普遍注意，對她的評論也就史不絕書了。

首先是本書作者之一的蘇轍，他在《亡兄墓誌銘》雖以“千載之微言煥然可知”評此書，但他實際對蘇軾的一些觀點是不以為然的。晚年作《易說》三篇^③，反

① 《朱熹集·雜學辨·蘇氏易傳》，四川教育出版社，郭齊、尹波校點本。

② 陸游《跋蘇氏易傳》云：“此本，先君宣和中入蜀時所得也。方禁蘇氏學，故謂之毘陵先生云。”《渭南集》卷二八。

③ 蘇轍《樂城第三集》卷八，《樂城集》下冊，上海古籍出版社，曾棗莊、馬德富校點本。

駁了蘇軾《易傳》的一些說法。一是不同意“子瞻論《易》，乃以蓍數之故，而損天地五行之全數以合之”，稱之為“此野人之說也”；二是不同意蘇軾“土無定位，無成名，無專氣”的觀點，認為“其為說疏矣”。他也不同意蘇軾以“陰陽未交”來解釋“一陰一陽之謂道”，認為“陰陽未交，元氣也，非道也”^①，說陰陽與道具有不同質的內涵，不可等同起來。

程門四大弟子之一的楊時也論及東坡《易傳》：“東坡言‘直方大’云：‘既直且方，非大則何？’曰直方，蓋所以為大，然其辭卻似不達。孔子云‘敬義立而德不孤’，德不孤，乃所謂大，德不孤則四海之內皆兄弟之意。夫能使四海之內皆兄弟，此所以為大也。”又：“東坡云：‘萬物睹’乃是萬物欲見之，言‘欲見之’便非。‘聖人作而萬物睹’，如日在天，萬物便見。聖人惟恐不作，作則即時睹矣。作與睹同時事也，啐啄同時。”^② 楊時與蘇軾的分歧主要是着眼點不同，前一條是解《坤·六二》“直方大”一語，蘇軾是從自身修養成功角度講的，《文言》說：“直，其正也；方，其義也。君子敬以直內，義以方外，敬義立而德不孤。‘直方大，不習無不利’，則不疑其所也。”蘇軾說：“小人惟多愧也，故

① 蘇籀《欒城遺言》，文淵閣四庫全書本。

② 楊時《龜山語錄》卷四，《續古逸叢書》景宋本。

居則畏，動則疑。君子必自敬也故內直，推其直於物故外方。直在其內，方在其外，隱然如名師良友之在吾側也。是以獨立而不孤，夫何疑之有？”“直”、“方”是修養方法，“大”是實現修養後的自我行為表現。楊時不同，他的着眼點是修養既成後的客觀效果，認為《文言》的“德不孤”就是“大”，就是“直、方”的效果。有了直方就不孤，就會“四海之內皆兄弟”，能做到四海之內皆兄弟，就是“大”了。其實與蘇軾之說並無明顯區別。後一條是解《乾文言》“聖人作而萬物睹”，蘇軾的原話是：“聖人非有意於物，而物莫不欲見之。”將“聖人作”與“萬物睹”，說成是先後相因但又不同質的兩事件。這不符合程頤《易傳序》“體用一源，顯微無間”的觀點，因此楊時要以“作睹同時”來批評他。但他對蘇氏文章仍極為佩服：“東坡文妙天下，為時儒宗，士得其一者皆足以名世。”^①

對蘇氏《易傳》進行全面系統評價的人首推南宋朱熹。《朱子語類》卷六七說：“東坡解《易》，大體最不好。然他卻會作文，識句法，解文釋義，必有長處。”認為蘇軾的《易傳》總體是不好的，只是他擅長寫文章，長於議論，所以才有可取之處？那麼可取在什麼地

① 楊時《冰華先生文集序》，《龜山集》卷二五，文淵閣《四庫全書》本。

方呢？《語錄》卷六九說：“常觀解《易》底，惟是東坡會做文字了，都揆著他語脈，如‘渙其群，元吉’，諸家皆云渙散了，卻成群，都不成語句。唯東坡說道：‘渙散他小小群，聚合成一大群。如那天下混一之際，破散他小群成一大群。’如此方成文理。”相同的稱贊還兩見於同書卷七三，反復稱揚，不憚其煩。卷七〇：“‘履貞吉’，正東坡所謂‘憂治世而危明主也。’”直接用東坡義以解“夬履貞吉”。在朱熹《易》學代表作《易本義》中，也有引稱蘇氏之說的，《乾文言》“乾道變化，各正性命，保合大和，乃利貞”，蘇軾《傳》：“君子修其善，以消其不善，不善者日消，有不可得而消者焉；小人日修其不善，以消其善，善者日消，亦有不可得而消者焉。夫不可得而消者，堯舜不得加焉，桀紂不能亡焉，是豈非性也哉！”朱熹在引述了這一段話後，說“蘇氏此段最近於理。”《比·卦釋》：“比吉原筮元永貞”，《本義》解曰：“比，親輔也，（略）故筮者得之則當爲人所親輔，然必再筮以自審”云云。以“再筮”釋“原筮”，未注明出處，其實也是取自蘇《傳》：“原，再也，再筮，慎之也。”

朱熹批評蘇氏《易傳》中的人性說雜以佛、老，很有“異端邪說”味道。他《雜學辨》有專文批評東坡《易傳》，說：“乾上彖辭發明性命之理，與《詩》（《烝民》“維天之命”）、《書》（《湯誥》、《泰誓》）、《中庸》、《孟

子》相表裏，而《大傳》之言亦若符契。蘇氏不知其說，而欲以其所臆度者言之，又畏人之指其失也，故每爲‘不可言’、‘不可見’之說以先後之，務爲閃倏滉漾不可捕捉之形，使讀者茫然，雖欲攻之而無指其辨。殊不知性命之理甚明，而其爲說至簡，今將言之，而先曰‘不可言’；既指之，而又曰‘不可見’，足以眩夫未嘗學問之庸人哉！然道衰學絕，世頗惑之，故爲之辨以待後之君子。”蘇氏吸取老莊、釋氏以“虛無、寂滅”爲特徵的性、道之說，認爲性之與道乃是一種理念，一種感覺，一種至虛至幻的不可言狀的境界。朱熹則認爲，道之與性都是實在的，是可以描繪言說的。蘇軾又認爲道德性命有體用、本末之分，說：“陰陽交而生物，道與物接而生善。物生而陰陽隱，善立而道不見矣。故曰：‘繼之者善也，成之者性也。仁者見之謂之仁，智者見之謂之智。’夫仁智，聖人之所謂善也。善者道之繼也，而指以爲道則不可。”並說孟子的“性善”論，只是“道之繼”而已，並不是本質的東西（卷七）。道就是體，是本；仁、智是用，是末。仁智是所謂善的東西，但它只是道的再生物，是道的在社會生活的應用，本身並不是道，也不是道的全部。作爲本體的道是混沌的，無形的，無所謂善與惡；只是道所生之物才有善惡之分，此即所謂“繼”。朱熹認爲體用一源，本末無間，認爲仁義禮智諸“善”的東西本身就是道和理的顯現，

根於一源，生於一理，不可分割。因此，蘇軾的道德性命之說，理所當然就成了朱熹的重點抨擊對象了。

朱熹對“三蘇”的“義利”觀也十分不滿。在義利觀上，蘇氏父子提出了一些非常深刻和精辟的見解。《周易·乾文言》說：“利者義之和。”又說：“利物足以和義。”蘇洵認為這兩句話講得很全面，他感慨道：“嗚呼，盡之矣！”君子耻言“利”，也耻言“徒義”，君子欲行義必即於利：“即於利則其爲力也易，戾（違反）於利則其爲力也難。利在則義存，利亡則義喪。”像伯夷、叔齊那樣的人，能夠“樂以趨徒義”；但一般人卻“悅懌以奔義利”，樂於追求既合義又有利的事。祇有“天下無小人，而後吾之徒義始行”；但天下不可能無小人，因此就不可能祇講義，不講利。《周易》所謂“利者義之和”，“利物足以和義”，就是講的“義必有利而義和”，要治理好國家，就必須懂得義、利不可缺一的道理：“義利、利義相爲用，天下運諸掌矣。”周武王就懂得這一道理，善於把義和利結合起來：“武王以天命誅獨夫紂，揭大義而行，夫何恤天下之人？而其發粟散財，何如此之汲汲也？意者，雖武王亦不能以徒義加天下也。”^① 因此得到人民擁護。《蘇傳》對“利者義之和”的解釋就是本於蘇洵的觀點：“義非利，則慘冽而不

^① 蘇洵《利者義之和論》，《嘉祐集》卷九。

和。”（卷一）與蘇軾對立的道學家程頤對這句的解釋卻是：“和於義乃能利物，豈有不得其宜而能利物者乎？”^①表面看似乎祇是講的順序不同，實際上是兩種根本對立的觀點。蘇軾是把利作為行義的前提條件，比較符合《周易》原意。程頤則只要是“義”，“利”就自然而然地出現了。這顯與《周易》原意不合，卻符合歷代正統儒家的義利觀，因為統治者都只要人民對他盡忠之“義”，而不注重人民的物質之“利”。正因為蘇軾是結合利來講義的，因此他就與講“餓死事極小，失節事極大”的程頤不同，他比較強調關心人民的物質利益。他在解釋“聖人之大寶曰位”時說：“位之存亡寄乎民，民之生死寄乎財。故奪民財者，害其生者也；害其生者，賊其位者也。甚矣，斯言之可畏也，以是亡國者多矣！夫理財者，疏理其出入之道，使不壅爾，非取之也。”（卷八）朱熹推崇程頤而貶低《蘇傳》，這是重要原因之一。《朱子語類》卷一五：“蘇文害正道甚於老佛，且如《易》所謂‘利者義之和’，卻解為‘義無利則不和’，故必以利濟義，然後合於人情。若如此，非惟失聖言之本指，又且陷溺其心。先生正色曰：‘熹在當時必與它辨。’卻笑曰：‘必被他無禮。’”又卷三六：“老蘇嘗以為義剛而不和，後來東坡解《易》亦用此說，更

^① 程頤《易傳》卷一，文淵閣四庫全書本。

不成議論也。”卷六八也說：“‘利物足以和義’，此數句最難看。老蘇論此謂慘殺爲義，必以利和之。如武王伐紂，義也；若徒義，則不足以得天下之心，散財發粟，而後可以和其義。若如此說，則義在利之外，分截成兩段了。”又：“蘇氏說‘利者義之和’，卻說義慘殺而不和，不可徒義，須着些利則和。如此，則義是一物，利又是一物；義是苦物，恐人嫌，須着些利令甜，此不知義之言也。義中自有利。”程、朱強調利從義中來，“三蘇”強義必有利才可行，二者的分歧並非不可逾越。因此，朱熹在翻來復去地批評了“三蘇”義利觀後，又不得不說：“‘和’字，也有那老蘇所謂‘無利則義有慘殺而不和’之意。蓋於物不利則義未和。”倒底又承認了義需利來“和”的說法了。

除程、朱諸儒對蘇氏易學較多批評外，在宋代《蘇傳》總體上還是引人注目。張浚《紫巖易傳》、李衡《周易義海撮要》（對蘇軾《易傳》幾乎每卦必引）、丁易東《周易象義》、董真卿《周易會通》等，都採用了《蘇傳》的許多觀點。

明代，“《易》主程《傳》、朱子《本義》，《書》主蔡《傳》及古注疏”^①，此外的傳說無人問津。萬曆 22

^① 《明史·選舉志二》

年陳所蘊冰玉堂才刊刻《東坡易傳》，陳《序》對《蘇傳》有評價：說其“於程、朱二家《傳》、《義》合者不二三”，但是“其言縱橫恣蕩，奧妙汪洋，創爲千古以前未經剖判之論，垂爲千古以後不可磨滅之見。要以借《易》之旨，而發攄胸中自有之奇。然於《易》之旨卒無悖，而於《傳》、《義》異而不害其爲同也。”^①說《蘇傳》雖然與《程傳》和《本義》吻合之處不多，但是自有風格，議論風發，汪洋肆恣，發前人所未發，是蘇軾“借《易》之旨，而發攄胸中自有之奇”，發前人所未發，可以垂千古而不磨滅。這雖然不是程、朱之《易》，卻與聖人之道不相違背，可以與“程、朱傳義”併行而無害。

事隔兩年，豫章人“畢侍郎”輯刻《兩書經解》，《東坡易傳》居其首。焦竑（1541——1620）作《兩蘇經解序》，他反對世人把蘇軾《易傳》“目爲‘文人之經’而絀之”的錮陋之習，說自己從前曾“聞宋兩蘇氏分釋經子，甚慕之，未獲也”。後來在“弱冠”之年，“得子由《老子解》，奇之”，“尋於荆溪唐中丞（順之），得子瞻《易》、《書》二解”，接着又“獲《論、孟拾遺》”，又“獲子由《詩》與《春秋》解”。於是乃得盡觀蘇氏之書。他在序中極盡誇張地說：“兩蘇以絕人之資，剗

^① 丁丙《善本書室藏書志》卷一，中華書局影印本。

心經術，沉浸涵泳之餘，妙契其微旨，若見夫六通四辟，無之而非是者。故發之爲文，如江河滔滔汨汨，日夜不止，衝砥柱，絕呂梁，歷數千里而放之於海，雖舒爲安流，激爲怒濤，變幻百出，要以道其所欲言而止。故世代遞更，好憎屢變，而二子之文卒與《六經》爲不朽，何者？彼誠有所自得也。不然，操觚之士代不乏人，而灰飛煙滅，隨影響而盡，此其故可知已。二子旣以文章顯於世，及其老而多難也，思深見定，始徘徊而詮次先聖之文”。所謂“先聖之文”即二蘇的“經解”。他通過認真研究二蘇經解，感覺“古之微言渺論，斑斑具在”，與二蘇的文章相比，經解更是“浮華剝而真實見”，這才是二蘇學術造詣的最高境界：“斯二子之至者也。”接着焦氏又對當世株宗程朱理學而忽視蘇氏學術的現狀大爲不滿：“世方守一家言”，人人以程朱之學爲皓的，將二蘇經解“目爲‘文人之經’而絀之”，因此“傳者稀”。大爲不平地說：“夫道非一聖人所能究，前者開之，後者推之，略者廣之，微者闡之，而其理始著，故經累世而爲六也。乃談經者欲暖暖姝姝於一先生之言，而以爲經盡在是也，豈不謬哉！”針對那些只重二蘇文章，忽略其經學成就的人，焦竑說他們正是“不知二子之文，又不知二子有進於文者故也”^①。於是極力

① 明刻《兩蘇經解》本卷首。

表彰說二蘇諸解諸書“誠有所自得”，希望後世讀者不要熟視無睹，錯過了領教二蘇教誨的良好機會。

崇禎丙子（九年）仲冬，顧賓刻蘇軾《易傳》，題作《大易疏解》，序贊《蘇傳》是古今少有的宏通暢達之作：“今之習舉業者，以朱子《本義》爲宗；講解之家，於漢唐注疏、宋儒傳錄爲主。若夫精理旁通，逸詞藻辨，上窮先聖之旨，下尋諸賢傳注之所未到，則髯蘇《易解》最著矣，而世人莫之嗜也。余研究評注，在坡公發先聖經中之秘以豁群迷，而余亦務揚坡公傳中之意，以公同好。”認爲蘇氏《易傳》“精義旁通、逸詞藻辨”，可以“上窮先聖之旨，下導諸賢傳注所未到”，在衆多易注之中，“髯蘇《易》解”是“最著”的。但是又慨嘆士子文人“習舉子業”，只注意程朱《傳》《義》，而大人先生身居講堂，亦復如是，對《蘇傳》“莫之嗜”，竟熟視無睹。於是他才重新董理，刊刻行世，“以公同好”^①。殊不知這番美意並未收到多大效果，人們仍然是熱衷程朱而冷落蘇軾《易傳》，因爲利祿之路使然。

明末，毛晉（1598——1659）將《東坡易傳》刻入《津逮秘書》，他在爲《蘇傳》所作的跋語中，表達了對蘇氏《易傳》的傾慕之情：“漢儒治《易》入神要路，宋儒則未免繁衍，或流於術數，或釋老互發，議論荒

^① 丁丙《善本書室藏書志》卷一。

唐，如人眩時五色無主矣。惟東坡匯百川文流，滴滴歸源，而滔滔汨汨以出之，萬斛不能量也。《易》曰：‘神而明之，存乎其人。’自漢以來，未見此奇特。”認為蘇軾《易傳》採納百家，融會己見，發明《周易》義理，滔滔不絕，不可限量，這比其他宋諸儒或流於術數、或雜陳釋老的作法要高明得多，是漢以後少見的“奇特”之作，大有超程、朱而上之的趨勢！此外，永樂間官修的《周易大全》，引《蘇傳》若干條，明僧智旭《周易禪解》亦曾多次征引蘇軾《易傳》，這裏就不一一列舉了。

在明代對蘇氏易學提出批評的也不乏其人，鄧夢文就是其中一位。其《八卦餘生》卷首“記臆”有云：“繹伊川、蘇子瞻以及諸名家，皆沉酣於《易》者，各有傳注，非一日之積也。余以初讀之人數年之力，所見幾何，而敢與之論是非乎？然竊窺之陰陽不測之神，似皆傳注所未能及，而就爻辭敷論，則不過人言其意耳。伊川每以道學之言說經，時或失之迂僻；而子瞻動輒作鬧，謂某爻往應某爻，為某爻所隔，幾於無卦，不然妄謂，皆非聖人立言之意也。惟晦翁說《易》最平，每言某爻不可曉，不作強解，余是以益信強解之遷就也。”鄧氏說，《程傳》說理而不言象，幾於憑空虛構，有言而無據、空疏迂闊之病。蘇軾則言理復言象，而言象又重在爻位，卦卦爻爻都想從爻位關係中找出依據來，強

作解人，也難免無中生有之弊。

清承明制，“《易》主程、朱”^①，士子只知讀程《傳》朱《義》，其他概皆茫然。不過，這只是干祿士人的功課，對於重視實證的清代樸學家所作的學術研究來說，並不只會局限在這個狹隘圈子裏面的。《四庫全書總目》有云：“朱子作《雜學辨》，以軾是書爲首。然朱子所駁不過一十九條，其中辨文義者四條，又一條謂蘇說無病，然有未盡其說者。則朱子所不取者僅十四條，未足以爲是書病。”^②鄭中孚《鄭堂讀書記補遺》卷一云：“《朱子語錄》以其書雜以佛老之說，乃作《雜學辨》，所摘駁者凡十九條，然其切近人事，辭理明遠處，且與王輔嗣之但暢玄風者有別，亦不得以此而少之也。”可以說是清人公私學者對《蘇傳》代表性看法。

清人注《易》多引《蘇傳》。康熙御纂《周易折中》是清代義理派代表作，其書採用輯錄體，先“列朱《義》（朱熹《本義》）於前”，而以“程《傳》（程頤《易傳》）次之”，後然“採諸家之說”“有益於經者，又繫朱、程之後”^③。該書直接引用了《蘇傳》67條，亦視《蘇傳》爲“有益於經”的作品。《折中》引蘇說多是與

① 《清史稿·選舉三》。

② 《四庫全書總目》卷一《東坡易傳提要》，

③ 李光地等《御纂周易折中·凡例》，文淵閣四庫全書本。

衆說併列，無所論斷，如《豫·初六》“集說”併列石介、蘇軾、王應麟、龔煥四氏之說，《蠱·九二》“集說”併列蘇軾、楊時、蔣悌生、楊啓新四氏之說，皆未有抑揚。但是，如果與程朱之說有分歧處，亦間有評點，如《損·六四》“損其疾，使遄有喜，無咎”，程：“損於不善，唯使之遄速則有喜。”朱：“損其陰柔之疾，唯速則善。”“集說”引王弼：“疾何可久？故速乃有喜。”皆以“遄”爲六四的行爲，說處於六四之位當速損其疾乃有利。又引蘇說：“遄者，初九也。損其疾，則初九之從我也易，故遄有喜。”引楊萬里：“初言‘遄往’，四言‘使遄’，蓋初之‘遄’，實四有以使之也。”蘇氏、楊氏皆將“遄”字視爲初九的行爲，照顧了六四爻辭中“使遄”的使動意義，《折中》案曰：“蘇氏、楊氏說，於‘使’字語氣亦近是。”六四與初九是正應之爻，初九爻辭有“遄往”，乃初九之速往於四；六四爻辭“損其疾，使遄有喜”，“損”和“使”的主語都是四，那麼“遄”就是四所“使”的初九的行爲了。這樣解釋比程、朱更勝一籌，不只是“近是”而已。有時，又對蘇軾之說加以申說：《夬·九二》“惕號莫夜有戎勿恤”，首列程、朱，“集說”引張載、王申子、吳曰慎，皆以“惕號，莫夜有戎，勿恤”爲句。又引蘇軾：“〔惕號〕莫夜，警也；有戎勿恤，靜也。”則是以“惕號莫夜，有戎勿恤”爲句。《折中》案：“此爻辭有以‘惕號莫夜’爲句，

‘有戎勿恤’爲句者，言莫夜人所忽也，而猶惕號，則所以警懼者素矣。有戎人所畏也，而不之恤，則所以持重者至矣。蓋即《彖》之所謂‘孚號有厲，不利即戎’也。夫惟無事而惕號，故有事而能勿恤，史稱‘終日欽欽，如對大敵，及臨陳，則志氣安閑，若不欲戰者’是也。”雖不明《蘇傳》，其實是對蘇軾之說的長篇申說。《折中》甚至還有用蘇氏之說糾正朱、程之處，如《臨·六三》“甘臨，無攸利。”程氏《易傳》和朱子《本義》都釋“甘臨”爲“以甘說臨人”，謂用好言好語來臨御人民。蘇氏《傳》：“樂而受之謂之甘。”以“樂”釋“甘”，甘臨即享樂於臨御之位。《折中》案語：“初二以德感人，故曰咸”；“六三說主德不中正，以勢爲樂，故曰甘臨。夫恣情於勢位，則何利之有哉？”對“甘臨”的解釋，亦未明稱《蘇傳》，但實與《蘇傳》一致，這就不用程、朱而取蘇說了。但是，在關於“道德”、“性命”、“陰陽”、“義利”、“鬼神”這些蜀學與洛學相矛盾的敏感問題上，《折中》卻未引蘇氏一條。於此亦可見其取舍之標準了。

清人私家著述也多引蘇氏之說。陳夢雷《周易淺說》，在《坤文言》“直其正也，方其義也。君子敬以直內，義以方外，敬義立而德不孤。直方大，不習無不利，則不疑其所行也”說：“蘇氏謂直內方外，隱然如碩師良友之在吾側，是以特立而不孤也。此說較勝。”

《訟·九二》云：“不克訟，歸而逋其邑人三百戶，無眚。”前人或斷句爲“歸而逋其邑，人三百戶”，或斷句爲“歸而逋，其邑人三百戶”，《蘇傳》則連作一句讀，陳夢雷亦以蘇氏“此說爲順”：“今按蘇氏作一句讀，逋其邑人三百戶者猶亡其邑人三百戶云耳，失衆知懼，猶可少安，故曰無眚。”《師·六三》“師或輿尸，凶。”說：“程、蘇皆以輿爲衆，尸，主也”，合乎經意。

其他，如《比·卦辭》云：“原筮，元永貞，無咎。”《蘇傳》：“原，再也，再筮，慎之也。”釋“原”爲再，蓋取於《爾雅·釋詁》。清人普遍採納蘇軾的解釋。陳夢雷：“原有再釋義，於比而至誠，審慎若此，其有失乎？”惠棟《周易述》：“原，再也。”李道平《周易集解纂疏》亦取此說：“愚案：《爾雅·釋詁》‘原，再也。’（略）《蒙》之‘初筮’謂初，《比》之‘再筮’謂二。”雖未明言取自《蘇傳》，實際上都是受蘇軾的啓發。東坡釋《蠱·卦辭》之“先甲三日，後甲三日”和《巽·九五》之“先庚三日，後庚三日”，爲“六甲”、“六庚”，說“甲、庚之先後，陰陽相反，故《易》取此，以寄治亂之勢也”。清人孔廣森《經學卮言》亦解“先庚三日、後庚三日”，其說與東坡相同，龍晦先生認爲當是孔廣

森用蘇氏之說，稱“東坡此注之精，孔廣森闡釋蘇說之明”^①，是合乎事實的。

近代以來，研究《周易》的學者也注意到《蘇傳》的重要性。尚秉和《周易尚氏學》雖重象數之學，其書也引及蘇傳。《頤·六二》“顛頤，拂經，於丘頤，征凶”，蘇氏傳：“從下爲顛，過擊曰拂；經，歷也；丘，空也。豫之六五失民而九四得之，則九四爲由豫；頤之六五失民而上九得之，則上九爲由頤。六五有養人之經，而無養人之德，則丘頤也。”丘，舊解多爲“小山”、“土之高者”，尚先生皆不從，說：“丘，《前漢·息夫躬傳》‘寄宿丘亭’，師古曰：‘丘，空也。’經，常；拂，違也；丘頤，空頤也，蓋頤以空爲用。”以丘爲空，蓋從蘇氏之說。金景芳先生很賞識蘇軾、程頤的卦變說，在《周易講座》、《周易全解》等著作中屢次引用《賁·彖傳》：“柔來而文剛，故亨。分剛上而文柔，故小利有攸往。”引蘇傳：“凡《易》之所謂剛柔往來相易者，皆來諸乾坤也。乾施一陽於坤，以化其一陰，而生三子。凡三子之卦有言‘剛來’者，明此本坤也，而乾來化之。坤施一陰於乾，以化其一陽，而生三女。凡三女之卦有言‘柔來’者，明此本乾也，而坤來化之。”

① 龍晦《蘇軾易學初探》，載《巴蜀文化論集》，四川民族出版社。

又引程傳“卦之變皆由乾坤”云云，金先生說：“蘇、程意見一致，孰先孰後，今不明^①。據我看，他們解決了卦變問題。”^② 因而他後來講卦變問題時，屢次引用蘇氏之說，而不取漢人的飛伏世應，甚至也不取朱熹的卦變說。

其他對蘇軾《易傳》有專文研究者，尚有：孔繁^③，余敦康^④，曾棗莊^⑤，龍晦^⑥。此外，還有美國的包弼

① 龍晦《蘇軾易學初探》說：“程傳有元符二年己卯正月自序，較元豐七年晚十多年，是程參考了蘇，不是蘇參考了程。”可見蘇軾之說在程頤前。

② 金景芳《周易講座》頁 207—208，1985 年“周易研討班”講議，吉林大學出版社 1998 出版。

③ 孔繁《蘇軾〈毗陵易傳〉的哲學思想》，載《中國哲學》第九輯，三聯書店 1983 年。

④ 余敦康《內聖外王的貫通——北宋易學的現代闡釋》，第四章即《蘇軾的〈東坡易傳〉》，學林出版社 1997 年版。

⑤ 曾棗莊《〈蘇氏易傳〉和三蘇父子的道家思想》，香港《道家文化研究》第 8 集，上海古籍出版社 1998。

⑥ 龍晦《蘇軾易學初探》，載《巴蜀文化論集》第 241 頁，四川民族出版社 1999 年。

德^①、艾朗諾^②、唐玲玲、周偉民^③等，對《蘇傳》都有專門論述。

綜觀古今中外學人的《蘇傳》評論和研究，都是很不系統的，更是不全面的。在古代，除了朱熹對《易傳》有較系統評價外（那怕是貶斥的），其他各家都是個別引證（或批評）《蘇傳》，未能對《蘇傳》進行系統的研究；即使是朱熹，也因“蜀”“洛”黨爭之故，“道不同不相為謀”，對《蘇傳》採取個別肯定卻整體否定的態度，特別是朱熹在吸收《蘇傳》的某些觀點撰成了《易本義》之後，必欲將蘇氏易學打入冷宮，叫人永遠不要問津。此後的元、明、清三朝，學宗朱子，文崇蘇氏，對蘇氏學術採取買櫝還珠的態度，重其文而輕其質，頌其詩而棄其經，蘇氏經解諸書迄無一人認真研究。近代以來，又多着眼於蘇氏學術的叛逆精神，無視其正宗儒學內容；重視其哲學思想，而忽視其經學成就。迄至金生楊作此篇畢業論文之時，都還沒有一人從

① 包彼德《斯文——唐宋思想的轉型》，Standford University Press, 1992。江蘇人民出版社，2001年譯本。又與人合作《宋代易學的運用》，Princeton University Press, 1990。

② 艾朗諾《蘇軾生活中的語言、意象和行爲》，Harvard University Press, 1990。

③ 唐玲玲、周偉民《蘇軾思想研究》，臺北文史哲出版社，1996。

文獻學諸要素、蘇氏經學成就、蘇氏易學思想以及蘇氏易學在其他領域的運用等方面，進行系統研究和考述。這是千餘年來“蘇學”研究史上的不足，也是本篇學位論文之所以要作並力求加以解決的重要問題。

四 寄 語

金生楊這篇論文通過洋洋二十萬餘字的篇幅，針對歷史上在蘇氏易學研究上的不足，分四章將“蘇氏易傳的撰著與流傳”過程、“蘇氏易傳的經學成就”、“蘇氏易傳的思想特色”、“蘇氏易傳的文藝思想”等內容，活脫脫地予以再現和重構。其用功之勤，取材之廣，論證之密，結論之慎，都在剛剛入道的青年學子中不可多得。論文說：“蘇氏立足於義理，提出了一整套解釋《周易》的獨特義例觀。在卦爻關係上，提出了‘卦合而言之，爻別而觀之’的新方法；在卦義上，又發展了多取爲卦說；在卦時、卦位上也有一定的創見。蘇氏好辯，在《易傳》中表現出縱橫家的特色，以爭鬪言《易》即其顯例。蘇氏也不忽略象數，其卦變論與程頤的論述接近。蘇氏還採用卦氣說，提出了‘當其位者有其象’的卦象理論。在‘大衍之數’等數論上，蘇氏也有獨到見解，明確提出河圖、洛書本於九宮，爲清人清理河圖洛書之僞提供了借鑒。”這些論斷，抓住了蘇氏

易學的主要特徵，甚得要領，足發前人所未發，自成一派之說。作為初學者而言，自是難能可貴的。

《論語》載：子曰：“可與共學，未可與適道；可與適道，未可與立；可與立，未可與權。”近來重讀《論語》，結合指導金生楊等研究生的教學實踐，又對這幾句話有了新的感受。所謂“共學”既是同學共研，也指“教學相長”，金生楊等人的三年研究生學習，我算是忝與“共學”了。“適道”既是“下學而上達”適於天命之大道的境界，也指進行專題研究有得達到認知相對真理的狀態。所謂“與立”，前人多解為“己欲立而立人”之立，實為誤會，孔子既說“三十而立，四十而不惑，五十而知天命”，“知天命”即“適道”，明明是“而立”在前，“知天命”在後，孔子在這裏怎麼能將“與立”置於“適道”之後呢？鄙意以為，“與立”乃“與位”之借字，立與位通，古書常有之。孔子“五十而知天命”與《曲禮》“五十服官政”可以互補，正是“可與適道，未可與立（位）”的絕好注腳。也就是說，“適道”之後進而將“道”運用於實踐，就需要一個“位”，有道之人未必能夠給他一個位。“與權”前人解為經、權之權，大致不差，淺言之即是靈活性和自主權。那麼，何以孔子在諸處都要加“未可”一詞予以限制呢？揣摩孔子語氣，蓋見其難而慎之至也。言下之意，蓋曰：可以一起共同切磋琢磨，然而資質有良莠，智商有

上下（子曰“中人以上可以語上，中人以下不可以語上”），一道“共學”之人不一定人人都能達到“適道”（道者“形而上者”也，難知）的境界。幸而“適道”，但學問、政事自是兩途，有道之士未必適合給他一個職位，將所悟之“道”運用於具體的實踐之中。若或給了他個位子，其人未必能夠妥善地運用自主權，靈活地自由地加以發揮。此段言論，如果用之於政事，則吾不可必；如果用之於學問，則吾敢斷言：夫子的擔心之於金生楊而言，是多餘的。三年共學，已小適其道；而今分配到大學工作，奔赴教學第一綫，是“與”有“位”矣；如今自在一方，獨立地進行科研活動，章法既成，目標已定，志道據德，依仁游藝，庶幾乎可以自由發抒，“與”其有“權”了！數年之後，再相聚首（或與“共學”），相信生楊必定更有新進境，獲得更大造化！

有厚望焉，君其勉旃！

2001年10月30日
於四川大學古籍所

引 言

宋代是易學昌盛的時期，許多思想家都曾對《周易》作過傳注，就是文人也往往要作出一些有關的論述。在宋代具有重要影響的三蘇父子也在群學之中“上談性命，下述政理”^①，對《周易》多有研究。三蘇均寫有易論易說，還歷數十年之久合力撰著了《蘇氏易傳》一書。今天，我們反觀歷史，《蘇氏易傳》的研究仍是一項具有重要意義的科研課題。概而言之，有以下幾端：

(1) 《蘇氏易傳》是研究三蘇思想成就的重要資料。《蘇氏易傳》由三蘇合力完成，是他們哲學思想、經學成就、文藝思想等方面的重要體現，是蘇氏蜀學的重要載體，捨棄《蘇氏易傳》而研究三蘇、研究蘇氏蜀學的作法不但不可取，而且是極不完善的。

(2) 《蘇氏易傳》的巨大影響決定了研究它的必要

^① 《答呂伯恭》，《朱熹集》卷三三，頁1413，郭齊、尹波點校本，四川教育出版社，1996年。

性。三蘇是著名的文學家，他們的文學成就影響了古今中外成千上萬的愛好者。由蘇軾主寫的《蘇氏易傳》同樣受到了許多學者的重視。僅就宋代之大端而言，《龜山集》所載楊時語錄對《蘇氏易傳》有關“直方大”、“萬物睹”的解釋均有評論。朱震《漢上易傳叢說》對蘇氏《復》、《豐》、《需》等卦的解釋多表示贊同。朱熹認為蘇氏解經頗有可取之處，在《朱子語類》中，多次贊賞蘇洵、蘇軾父子對《周易》文意把握得當。引錄《蘇氏易傳》中一些解說的做法，在宋代早就大量存在。《周易義海撮要》、《厚齋易學》、《周易象義》等都大量采錄了《蘇氏易傳》。宋人所作目錄諸書對《蘇氏易傳》更有肯定之辭。宋人對《蘇氏易傳》的批評同樣體現出它的影響之巨。楊時的不滿，朱震《漢上易傳卦圖》對蘇氏卦變論的批評開其先。朱熹出於建立自己一統思想，排除異己的需要，作《雜學辨》首批《蘇氏易傳》，以蘇氏易學為雜學，又與時人爭辯蘇氏學術，興起了較大的批蘇浪潮。由此可見，《蘇氏易傳》在宋代已有較大的影響。

(3) 《蘇氏易傳》的研究是易學史，尤其是宋代易學史研究中不可缺少的重要一環。自《易大傳》以來，以義理解《易》就是易學中的一大派。漢代象數易學興盛，但從未放棄過對義理的探求。魏王弼、晉韓康伯以老莊解《易》，至唐孔穎達作《正義》，義理易學大盛。

在唐代又出現李鼎祚《周易集解》收集并添注象數易解的逆流，宋初更有圖書易的蓬勃興起。面對象數易的興盛，義理易學者也作出了自己不懈的努力。胡瑗、石介、李覲、歐陽修、王安石、司馬光等各有制作，義理之學赤幟又樹。三蘇以義理解《易》，至《蘇氏易傳》成，北宋義理易學乃斐然成章，燦然明備。程頤充分吸取易學中義理之精華，純用儒理解釋《易經》，更開理學易之先河。蘇氏盡力做了同時稍後的程頤所做的大事，僅由於各種條件的差異而未達到同樣的結果和影響而已。《蘇氏易傳》經易學之集大成者朱熹的批判與吸收，部分納入於理學的熔爐之中。與蘇軾幾乎同時代的張載、邵雍又有氣學易、先後天易的新學說。可以說，此時易學正處於由漢、魏易向宋易的真正轉型時期。因此，《蘇氏易傳》在易學史上有着繼往開來、推陳出新的特殊地位，對於研究北宋易學轉型時期的歷史有着重要作用。

正是由於上述原因，《蘇氏易傳》一直受到不少人的關注，由宋到清，對《蘇氏易傳》的刊刻、評點、引證者已不勝枚舉，而在最近十年，研究者越來越多。據筆者所見，專門研究《蘇氏易傳》者有以下數種：曾棗莊《從〈毘陵易傳〉看蘇軾的世界觀》^①、孔繁禮《蘇軾

^① 《四川大學學報叢刊》第六輯，1980年，頁59—66。

〈毘陵易傳〉的哲學思想》^①、耿亮之《蘇軾易學與其人格》^②、余敦康《蘇軾的〈東坡易傳〉》^③、曾棗莊《〈蘇氏易傳〉與三蘇道家思想》^④、龍晦《蘇軾易學初探》^⑤、謝建忠《蘇軾〈東坡易傳〉考論》^⑥、美國漢學家包弼德《斯文——唐宋思想的轉型》^⑦及其與人合作的《宋代易學的運用》^⑧、美國學者艾朗諾《蘇軾生活中的語言、意象和行爲》^⑨，唐玲玲、周偉民《蘇軾思想研究》^⑩、《四

① 《中國哲學》第九輯，三聯書店，1983年，頁221—239。

② 《周易研究》1996年第3期，頁30—37。

③ 北京大學中國傳統文化研究中心主編《國學研究》第三卷，頁103—154，北京大學出版社，1995年；《內聖外王的貫通——北宋易學的現代闡釋》第四章，頁69—143，學林出版社，1997年。

④ 香港《道家文化研究》1998年第8集。

⑤ 《巴蜀文化論集》，四川民族出版社，1999年。

⑥ 《文學遺產》2000年第6期，頁30—36。

⑦ Peter K. Bol, *This Culture of Ours: Intellectual Transition in Tang and Sung China*, Stanford University Press, 1992. 今有劉寧譯本，江蘇人民出版社2001年。

⑧ Kidder Smith, Jr., Peter K. Bol, Joseph A. Adler, and Donj. Wyatt, *Sung Dynasty Uses of I Ching*, Princeton University Press, 1990.

⑨ Ronald C. Egan, *Word, Image, and Deed in the Life of Su Shi* Harvard University Press, 1990.

⑩ 臺北文史哲出版社，1996。

川思想家》中張維《蘇軾》一部分等^①，對《蘇氏易傳》都有論述。此外，舒大剛先生在《蘇軾研究史》一書中有專節論述《蘇氏易傳》的研究情況^②。戴君仁《蘇軾與朱震的易學》^③略略論及。而林麗真《東坡易傳之特質與思想》^④和《東坡易傳之特質》^⑤，筆者受條件所限，不能一見。

以上文章對《蘇氏易傳》的各個方面均有論及，特別是在哲學思想上，更是各家分析的重點。包弼德認為蘇軾是為尋道而文，他着重分析了蘇軾學《易》以指導實踐（Reading for Practical Guidance）。余敦康先生的文章則重在討論老莊尤其是莊子、郭象道家思想對蘇氏易學的影響。而龍晦先生對蘇氏在訓詁學上的成就有獨到的認識。不過，蘇學似海，《蘇氏易傳》作為三蘇淵博學

① 賈順先、戴大祿主編，巴蜀書社，1988年，頁239—270。

② 《蘇軾研究史》，曾棗莊主編，江蘇教育出版社，2001年。

③ 《孔孟學報》26期，97—99頁，1973年3月；《易經研究論集》，437—440頁，臺北黎明文化事業公司，1981年1月。又《周易研究論文集》，頁297—300，北京師範大學出版社，1990年。

④ 國科會研究獎助論文，1984年。

⑤ 《文史論文集》，1—18頁，臺北：臺灣商務印書館，1985年6月。

問的縮影，筆者在整理該書的過程中^①，通過反復閱讀，鉤稽歷代對蘇氏易學的評論資料，發現以上的研究仍有不夠全面的地方。（1）從文獻學角度考察尚不深入，對撰者及撰著過程不甚清楚，對《蘇氏易傳》的整理缺乏必要的認識。（2）重哲學研究，缺乏《周易》經學角度的考察，沒有找到蘇氏的創新何在。（3）在哲學思想上，對其道家思想研究深，而對其三教合一思想缺乏研究，從而在性命之說上闡釋未透。（4）整體特點把握不夠，對“言治理”者的研究還有待深入。針對這些缺陷，本文試從文獻學、《周易》經學、三教合一思想及蘇氏易學的整體特徵等方面作進一步探索。

^① 由筆者承擔校點的《蘇氏易傳》，已收入《三蘇全書》第一冊，即將由語文出版社出版。

第一章 《蘇氏易傳》的撰著與流傳

在進入蘇氏易學成就的研究之前，讓我們首先對《蘇氏易傳》作一番文獻學範圍的考察。在這一部分裏，我們準備對《蘇氏易傳》的撰著過程、三蘇父子的易學活動、《蘇氏易傳》的作者及名稱、《易傳》在歷代的流傳與刊刻等問題作一系統考述。

第一節 《蘇氏易傳》的寫作及正名

《蘇氏易傳》一書，古今目錄諸書著錄的書名頗為紛繁。自南宋以來多以《東坡易傳》為名，而直題“蘇軾”所撰。但其書實是三蘇父子合力完成，其中的思想成就並不僅僅代表蘇軾一人，而是三蘇父子思想的集中反映。這種名實不符的現象不利於我們對《蘇氏易傳》作進一步的研究，也不利於對《蘇氏易傳》進行準確定位。因此，我們必須對其寫作情況作一番考察。

爲“文辭”而學《易》的時期在易學上所取得的初步成就。

在“文辭”創作過程中，蘇洵發現先儒解經的弊端，逐漸由文入道，立志撰寫《易傳》以垂名後世。歐陽修《故霸州文安縣主簿蘇君墓誌銘并序》記載道：“（蘇洵）晚而好《易》，曰：‘《易》之道深矣，汨而不明者，諸儒以附會之說亂之也。去之，則聖人之旨見矣。’”^① 嘉祐五年（1060），蘇洵“始復讀《易》，作《易傳》百餘篇”^②，開始對《周易》進行深層次研究。而蘇洵寫作《易傳》就成爲《蘇氏易傳》成書的緣起。在以後的歲月中，蘇洵至死不忘《易傳》的寫作。最終，他以自己“十年讀《易》費膏火”的知識積澱^③，草擬了數量多達“十卷”的《易傳》^④，爲《蘇氏易傳》的徹底完成奠定了堅實的基礎。蘇洵認爲自己的工作乃是“撥霧見日”，重現易道，所以他很早就自信地說：“此書若成，則自有《易》以來未始有也。”^⑤ 儘管蘇洵

① 《歐陽文忠公文集》卷三四。

② 《上韓丞相書》，《嘉祐集》卷一三，頁353，曾棗莊、金成禮箋注，上海古籍出版社，1993年。

③ 《送蜀僧去塵》，《嘉祐集》箋注本後所附佚詩，頁494。

④ 《文安先生墓表》，張方平《樂全集》卷三九，《四庫全書》本。

⑤ 《上韓丞相書》，《嘉祐集》卷一三，頁353。

念念不忘，費盡了心血，但他的《易傳》並沒有寫完。在彌留之際，蘇洵心繫《易傳》，囑咐子輩將其完成。蘇轍《亡兄子瞻端明墓誌銘》載：“（蘇洵）作《易傳》未完，疾革，命公（蘇軾）述其志，公泣受命，卒以成書。”^①蘇籀《樂城遺言》則謂：“先祖（蘇洵）晚歲讀《易》……作《易傳》未完，疾革，命二公述其志。東坡受命，卒以成書。初二公少年讀《易》，爲之解說。各仕他邦，既而東坡獨得文王、伏羲超然之旨，公乃送所解於坡，今《蒙》卦獨是公解。”^②顯然，蘇洵囑托的是軾、轍兩兄弟，蘇籀的記載更爲準確。

二、少而治易——青少年時期的大蘇小蘇

蘇軾、蘇轍兄弟從小一起讀書，在父母的薰陶下，他們對經史很感興趣，二十歲的蘇軾便學通經史。蘇洵又命轍以軾爲師^③。《周易》更是蘇氏家學，蘇轍在《和子瞻和陶雜詩十一首時有赦書北還》其八中說：“家傳

① 《樂城後集》卷二二，《樂城集》校點本，頁1422。

② 《四庫全書》本。

③ 《子瞻和陶淵明詩集引》，《樂城後集》卷二一《樂城集》點校本，頁1402。

《易》《春秋》，未易相糝糠。”^① 張問陶《樂城懷蘇黃門》詩也承認這一事實：“《易傳》家學妙，詩逼長公真。”前引蘇籀的記載表明，軾、轍兄弟在進京應試之前便對《周易》作過一些解說。二十一歲應進士試的蘇軾作了一篇《御試重巽申命論》，對《周易》作了局部卻精辟的論述。他認為卦皆配乎物，《巽》配風、木，是因為它們“發有所動”，“仁且順”，因此《周易》說“重巽以申命”^②。這就是“不可求而得”的“天地之化育”，是聖人取法以“令天下之術”。《周易·蠱·彖》“先甲三日，後甲三日”；《巽》九五“先庚三日，後庚三日”，就是聖人教導天子“以至神之化令天下，使天下不測其端；以至詳之法曉天下，使天下明知其所避”的“重巽之道”。嘉祐四年（1059），蘇洵送軾、轍兄弟進京趕考，在途中游九頂山治易洞時，蘇軾又曾題詩一首：“自昔遙聞太守高，明爻象彖日忘勞。洞中陳迹今如掃，斯道何曾損一毛？”^③ 而《蜀中名勝記》卷一一則謂：蘇軾書“聖作《易》，晦其數，劉傳吳，識易祖”。

① 宋黃州刊本《東坡先生和陶詩》，見《樂城集》校點本卷後《樂城集拾遺》，頁1735。

② 《御試重巽申命論》，《蘇軾文集》卷二，頁34—35。下同。

③ 《治易洞》，《蘇軾詩集》卷後《增補》，頁2784，孔凡禮點校，中華書局1982年。

嘉祐六年（1061），二十三歲的蘇轍應試制舉，其所上之文有《易論》一篇^①。該文開篇即說：“《易》者卜筮之書也。挾策布卦，以分陰陽而明吉凶，此日者之事，而非聖人之道”，認為“《易》之所以或為老或為少者，為夫揲蓍之故也”。這便深觸到《周易》的本質，將自己的易學與占卜和象數易學劃清了界綫。蘇軾初仕簽判鳳翔，蘇轍留京期間更在跟隨蘇洵研讀《周易》，蘇軾《病中聞子由得告不赴商州》其三“《易》可忘憂家有師”之語^②；《九月二十日微雪寄子由弟》其二“遙知讀《易》東窗下，車馬敲門定不膺（應答）”即可證明^③。在以後的歲月裏，蘇軾、蘇轍兄弟寫文章經常引用《周易》論證自己的觀點。

以上情況表明，蘇軾、蘇轍兄弟早在青少年時期已對《周易》有了較深的研究。不過，也不能過高估計他們的水平。蘇軾自己就曾坦言：“軾少年時，讀書作文，專為應舉而已。”^④《古靈集》卷一《熙寧經筵薦司馬光

① 明刻《三蘇文粹·蘇軾文粹》所收《易論》與此同，又見《蘇軾文集》卷二，頁52。按此篇當為蘇轍所作，見《樂城應詔集》卷四，《樂城集》校點本，頁1609，轍書早於《三蘇文粹》編定。

② 《蘇軾詩集》卷四，頁157。

③ 《蘇軾詩集》卷四，頁155。

④ 《答李端叔書》，《蘇軾文集》卷四九，頁1432。

等三十三人章稿·尚書祠部員外郎直史館權知河中府蘇軾》載陳襄薦蘇軾：“豪俊端方，所學雖不長於經術，然子史百氏之書，無所不覽。文詞美麗，擅於一時。居官敏恕，尤通政事。”這也表明蘇軾此時給人的印象是“文詞美麗”，卻“不長於經術”，在經學上并無多大造詣，而他已年近四十二歲了。追隨蘇軾的蘇轍自然也不例外。陳襄薦蘇轍乃為“京朝官選人有學行才器可進擢臺閣者”。

三、政治失意却是學術上的豐收 ——蘇軾寫定《蘇氏易傳》的“兩步曲”

治平三年（1066），蘇洵去世。此時離蘇軾學士院試策，優詔直史館不久，而離蘇轍出為大名府推官亦僅一年多，可以說正是蘇軾、蘇轍兄弟意氣風發之時。從小便“奮勵有當世志”的蘇軾並沒有立即遵從父親的遺志，着手續寫蘇洵的《易傳》。在扶蘇洵的靈柩歸蜀後，蘇軾、蘇轍兄弟除文學創作外，乃潛心於作好官、建功立業之上，所謂“有筆頭千字，胸中萬卷，致君堯舜，此事何難”^①，前程對於他們乃是一片大好。

^① 《沁園春·孤館燈青》，《東坡詞編年箋證》卷一，薛瑞生箋證本，頁132，三秦出版社，1998年。

1. 黃州覃思作《易傳》

然而宦海險惡，元豐二年（1079），因烏臺詩案，蘇軾被貶到黃州作團練副使。這時，他作為待罪之人已不得簽書公事。政治上的打擊使蘇軾變得清閑和平靜。於是他便利用這清閑的時光覃思研精，開始對儒家經典進行解說。蘇軾在《與滕達道六十八首》第二十一簡中記載道：“某閑廢無所用心，專治經書。一二年間，欲了卻《論語》、《書》、《易》，舍弟已了卻《春秋》、《詩》。雖拙學，然自謂頗正古今之誤，粗有益於世，瞑目無憾也。”^① 他已開始着力於經學的研究。《與陳季常十六首》之七則說：“《易》義須更半年功夫練之，乃可出。想秋末相見，必得拜呈也。”^② 是蘇軾已經寫了《易傳》中的一部分，然猶需半年以精研提煉。在《黃州上文潞公書》中，蘇軾又說：“到黃州，無所用心，輒復覃思於《易》、《論語》，端居深念，若有所得，遂因先子之學，作《易傳》九卷。又自以意作《論語說》五卷。”^③ 《與王定國四十一首》第十一簡：“某自謫居以來，可了得《易傳》九卷，《論語說》五卷。今又下手作《書傳》。迂拙之學，聊以遣日，且以為子孫藏耳。子由亦了卻

① 《蘇軾文集》卷五一，頁1482。

② 《蘇軾文集》卷五三，頁1567。

③ 《蘇軾文集》卷四八，頁1380。

《詩傳》，又成《春秋集傳》。閑知之，爲一笑耳。”^① 因此，在黃州期間，蘇軾只是對《尚書》的研究沒有完成。由於剛剛因詩文涉嫌譏諷朝政而得罪，蘇軾便將《論語說》五卷送交文彥博，以求借助他的聲名使其書不至於淪沒不傳。“而《易傳》文多，未有力裝寫”，因此蘇軾沒有將所寫《易傳》送給文彥博。《樂城集》卷一八《鳳咮石硯銘·叙》謂蘇軾在黃撰《易傳》時，鳳咮石硯“日效於前，與有力焉”。

此時的蘇軾寫書費了不少精神。《樂靜集》卷一〇《上眉陽先生》記載：“蘇公在齊安，掩關著書，俯仰一世，淡然自足，如巖居隱士之行，與世相遺，少無謫官意。”^② 顯然，蘇軾寫作《易傳》並不是簡單地用來排遣政治上的失意所帶來的苦悶，而是有他傳之後世等深層次目的的。黃庭堅《上蘇子瞻》書說：“聞燕坐東坡，心醉六經，滋味糟粕而見存乎其人者，頗立訓傳以俟後世，子雲安得一見之？”^③ 訓傳當爲《易傳》等，而子雲或乃黃庭堅自況^④。黃庭堅的描述使我們分明看清蘇軾

① 《蘇軾文集》卷五二，頁1519—1520。

② 宋李昭玘著，《四庫全書》本。

③ 《上蘇子瞻》第二書，《豫章黃先生文集》卷一九，《四部叢刊》初編本。

④ 子雲即揚雄，曾撰《太玄》，弟子侯芭傳之。黃庭堅蓋於蘇軾執弟子禮。

此時撰寫《易傳》的緣由。所謂“無所用心”，僅僅是最表面的層次，其“用心”主要還在於“正古今之誤，初有益於世”，乃至流傳後世。儒家“大上有立德，其次有立功，其次有立言”影響了古代不少志士仁人^①。在歷史上，爲了立言以垂名後世，人們總以傳承聖人之道自任，注解儒家經典便成爲首選方式。而對於文章，揚雄早就指出那是“雕蟲小技”，不足道也。博學多才，對史學有着濃厚興趣的蘇軾是不會不知道這一點的。所以一旦在政治上不得意，蘇軾就走上了這條路。

蘇軾在黃州撰寫成《易傳》九卷，而且還很想它能傳之後世，但這並不是《蘇氏易傳》的定稿，以後他還對《易傳》作過修改補充。按蘇軾傳之後世的想法，此時所成的《易傳》應當在隨後流傳開來。然而，或許是人們更注重他的文學作品，竟沒有直接有關的記載。《邵氏聞見後錄》卷二〇載：“晁以道爲予言：嘗親問東坡曰：‘先生《易傳》當傳萬世。’曰：‘尚恨某不知數學耳。’”以晁、蘇二人的交往時間看，這段記載應在蘇軾初步撰成《易傳》之後，最後修定《易傳》之前。晁氏也是見過此書的。聯繫上文所及蘇轍、陳慥（季常）、文彥博、黃庭堅、王鞏（定國）等，蘇軾撰《易傳》當爲多人所知。秦觀在《淮海集》卷三〇《答傅彬老簡》

^① 《左傳》昭公十二年：

中對蘇軾、蘇轍兄弟進行評價，駁斥了對方僅以蘇氏文章爲高的看法，并說：“閣下試贏數日之糧，謁二公於京師；不然，取其所著之書，熟讀而精思之，以想見其人，然後知吾言之不謬也。”二蘇“所著之書”，當然以《易傳》爲首了。

2. 儋州雖苦訂《易》樂

神宗去世後，蘇軾回到了朝廷，政治上的煩擾使他把《易傳》拋至腦後。紹聖元年（1094），來之邵等疏蘇軾詆斥先朝，詔謫蘇軾惠州安置。在惠期間，蘇軾着力撰寫《東坡書傳》。《與朱振二首》第一簡云：“前日蒙示所藏諸書，使末學稍窺家傳之秘，幸甚！幸甚！恕先（即郭忠恕）所訓，尤爲近古。某方治此書，得之，頗有所開益。……老拙不揆，輒立訓傳，尙未畢工，異日當以奉呈也。新說方熾，古學崩壞，言之傷心。區區所欲陳，未易究也。”^①而蘇軾後來在北歸途中所作《與鄭靖老四首》第三簡：“《志林》竟未成，但草得《書傳》十三卷，甚賴公兩借書籍檢閱也。”^②說明所言“訓傳”乃《東坡書傳》，但在惠州並沒有寫完。

紹聖四年（1097），蘇軾又被責授爲瓊州別駕，移昌化軍安置。直到元符三年（1100）爲止，蘇軾在儋州過

① 《蘇軾文集》卷五八，頁1767。

② 《蘇軾文集》卷五六，頁1675。

着極端艱苦的貶官生活。這時他續作《書傳》，又對《易傳》、《論語說》作了修改補充。在海南，蘇軾著書很辛苦。他在《與程秀才三首》第一簡中訴苦道：“此間食無肉，病無藥，居無室，出無友，冬無炭，夏無寒泉，然亦未易悉數，大率皆無耳。”^①他又沒有更多的書可以參考，《斜川集》卷二《借書》：“海南寡書集，蠹簡僅編綴。”^②蘇軾還幾次向人借書，上文所引《與鄭靖老》第三簡即言兩次借書於鄭靖老。在《夜夢并引》一詩中蘇軾感慨道：“棄書事君四十年，仕不顧留書繞纏。自視汝與丘孰賢？《易》韋三絕丘猶然，如我當以犀革編。”^③認為自己比孔子更用功地鑽研《周易》。雖然生活艱苦，蘇軾卻在著書中怡然自得。蘇轍《亡兄子瞻端明墓誌銘》：“公食芋飲水，著書以為樂。”《永樂大典》卷七二三七引《瓊臺郡志》，其中載有楊萬里詩：“東坡無地隱危身，天賜黎山活逐臣。”郡守譚景先和楊萬里詩則云：“（蘇軾）潛心學《易》忘憂患，築屋閑居度歲年。”《宋史》本傳：“初僦官屋以居，有司猶謂不可。軾遂買地築室，僮人運甓畚土以助之。獨與幼子過處，

① 《蘇軾文集》卷五五，頁1628。

② 蘇過《斜川集》，舒大剛等校注本，頁82，巴蜀書社，1996年。

③ 《蘇軾詩集》卷四一，頁2252。

著書以爲樂。時時從其父老游，若將終身。”在儋期間，蘇軾續作《書傳》，最終將《易傳》、《書傳》、《論語說》修改定稿。《與李端叔十首》第三簡：“所喜者，海南了得《易》、《書》、《論語》傳數十卷，似有益於骨朽後人耳目也。”^①當時，蘇軾是以真草寫作《易傳》的。《雙溪集》卷一一《跋摹連昌宮辭》：“伯祖東坡先生嘗爲《易傳》，以真書發揚伏羲、西伯之旨，嶺海草書，老筆精勁，自云不愧二王。”在《文集》卷六六，蘇軾還對三書作了跋語，名爲《題所作書易論語說》。

《蘇氏易傳》的完成，這在蘇軾看來，無疑實現了他“立言”“不朽”的目的。所以他在《答蘇伯固四首》第三簡中說：“撫視《易》、《書》、《論語》三書，即覺此生不虛過。如來書所諭，其他何足道。”^②《和陶雜詩》其九亦云：“已矣復何歎，舊《說》《易》兩篇。”^③蘇轍《亡兄子瞻端明墓誌銘》也載道：“（蘇軾）既成三書，撫之嘆曰：‘今世要未能信，復有君子，當知我矣。’”自信乃至自負之情溢於言表。在其他地方，蘇軾也有過類似的表述。比如《與孫志康書二首》第二簡：“自惟

① 《蘇軾文集》卷五二，頁1540。

② 《蘇軾文集》卷五七，頁1741。

③ 《蘇軾詩集》卷四一，頁2277。按：《說》《易》，點校本作“說《易》”，通過前文的考察，“說”當指《論語說》。

無狀，百無益於故友，惟文字庶幾不與草木同腐。”^①又作詩云：“但令文字還照世，類土腐餘安足夢。”^②也正因为如此，當別人這樣鼓勵他時，他欣然接受。《記徐仲車語》載：“東坡將別，乞言於徐仲車，曰：‘自古皆有功，獨稱大禹之功；皆有才，獨稱周公之才，有德以將之耳。’”^③而《與徐仲車三首》第二簡：“昨日既蒙言贈，今日又荷心送，盎然有得，載之而南矣。”^④正是有這樣強大的精神動力，蘇軾才心底坦然，渺視艱苦的生活環境，而不像秦觀那樣抑鬱寡歡。無可否認，佛道思想在此間起了一定作用，但有哪幾位佛道徒在艱苦生活中以著書自娛的？

蘇軾在海南度完三年艱苦的貶官生活後，於元符三年（1100）渡海北歸，“自海康適合浦，遭連日大雨，橋梁盡壞，水無津涯。……所撰《易》、《書》、《論語》皆以自隨，世未有別本。（蘇軾）撫之而嘆曰：‘天未喪斯文，吾輩必濟！’已而果然”^⑤。這可算是蘇軾所撰三書

① 《蘇軾文集》卷五六，頁1681。

② 《過於海舶得邁寄書酒作詩遠和之皆粲然可觀子由有書相慶也因用其韵賦一篇并寄諸子姪》，《蘇軾詩集》卷四二，頁2306。

③ 《蘇軾文集》卷七二，頁2296。

④ 《蘇軾文集》卷五七，頁1728。

⑤ 《書合浦舟行》，《蘇軾文集》卷七一，頁2277。

完成後的一厄吧！（此外尚有北宋禁蘇氏學等。）

由上可見，蘇軾着手《蘇氏易傳》的寫作和修定是在黃州和儋州的貶官生活中進行的。可以說《蘇氏易傳》於蘇軾經歷了初成於黃，再訂於儋的“兩步曲”。其間，蘇軾生活雖然艱苦，但他著書卻怡然自得。在此期間，蘇軾對現實有了更強烈的批判精神，其中之一，無疑就是王安石新學了。所謂“新說方熾，古學崩壞”，即指此。

四、和而不同——軾轍兄弟合力注《易》

與蘇轍的批評

蘇軾因烏臺詩案而受的貶斥也牽連到蘇轍，他被責授監筠州鹽稅務。此間，蘇轍在蘇軾之前便開始注解儒家經書。據前引蘇軾《與滕達道六十八首》及《與王定國四十一首》的記載，蘇轍已完成了《春秋集解》和《詩集傳》。這甚至對蘇軾有激發作用。蘇籀記載：“（軾、轍）各仕他邦，既而東坡獨得文王、伏羲超然之旨，公乃送所解於坡。”^①要說軾有獨得，那也應當是他寫了《易傳》之後，或者說，是蘇軾理清了寫作《易傳》的頭緒之後。以軾、轍交往聯繫的密切程度看，後

^① 宋蘇籀《欒城遺言》，《四庫全書》本。

者可能性更大。看來蘇轍也曾着手寫過《易傳》（其中可能有蘇洵尚在世時他所作的解說），這正合乎軾、轍兄弟共受遺命續撰蘇洵《易傳》以及蘇轍在蘇軾之前研究儒家經典的事實。當蘇轍發現其兄更有能力寫作《易傳》時，他便把自己所作的一部分《易傳》送交給蘇軾，因此才有今天《蘇氏易傳》中有一《蒙卦》為轍所解。

由於蘇軾、蘇轍同受蘇洵易學思想的薰陶，蘇轍解《易》的觀點多與《蘇氏易傳》一致。關於《蒙卦》，蘇轍在《東塋老翁井齋僧疏》一文中提及，他說：“永惟艮坎之德，行止相尋。山下出泉，在《易》為《蒙》，蒙極必發，失其常性，厥咎在人。”^①《東坡易傳》卷一《蒙卦》有言：“夫患蔽不深，則求達不力；求達不力，則正心不勝；正心不勝，則我雖告之，彼無自入焉。”二者適有相通之處。不但《蒙卦》，就是《坎卦》，《易傳》的解說也似有借鑒蘇轍之處。蘇轍說：“讀《易》至於《坎》，喟然而嘆曰：嗟夫，聖人之所以教人者蓋詳之矣！夫《坎》之為言，猶曰險也。”“高城深池，此無以異於地之險，而人之險，法制之謂也。”^②《東坡易

① 《樂城後集》卷一八，《樂城集》校點本，頁1373。

② 《形勢不如德論》，《樂城應詔集》卷一一，《樂城集》校點本，頁1705。

傳》卷三《坎卦·彖傳》：“朝廷之儀，上下之分，雖有強暴而莫敢犯，此王公之險也。”法制之謂與朝廷之儀僅是範圍大小不一而已。蘇轍對《无妄卦》的解釋也與《蘇氏易傳》相同。蘇轍說：“无妄之爲言，无一不正之謂也。君子之處此也，亦全其大正，而略其小不正而已。”是說无妄之世爲大正之世，其要在於全其大而略其小。《蘇氏易傳》卷三《无妄》：“君子之于正，亦全其大而已矣。全其大有道，不必乎其小，而其大斯全矣。”蘇轍還引用了《易傳》原文：“於義可穫，不必其所耕也；於道可畬，不必其所蓄也。”^①

蘇軾逝後，蘇轍遵從蘇軾之托，作了《亡兄子瞻端明墓誌銘》。其中蘇轍贊揚蘇軾的《易傳》等三書說：“公泣受（父）命，卒以成書（即《易傳》），然後千載之微言煥然可知也。復作《論語說》，時發孔氏之秘。最後居南海，作《書傳》，推明上古之學，多先儒所未達。”在隨後的日子裏，蘇轍居潁昌不仕，他又寫作了三篇《易說》闡發自己對《易》的部分理解。其中多有批評蘇軾之論者。比如其二有曰：“及子瞻論《易》，乃

① 蘇轍論見《樂城後集》卷一一《宇文融》，《樂城集》校點本，頁1269。按《樂城後集》卷首《樂城後集引》，此集寫作時間爲元祐六年（1091）至崇寧五年（1106）十五年間，《宇文融》一文或當晚於《蘇氏易傳》。

以蓍數之故，而損天地五行之全數以合之，爲之說曰……謂土不特見，此野人之說也。”^① 對其兄的解說一點也不客氣地進行了批評。又如蘇籀《欒城遺言》也載有蘇轍不苟同之處：“《易》曰‘一陰一陽之謂道’，坡公以爲陰陽未交，公（蘇轍）以坡公之說爲未允。”

從三蘇研究《周易》，撰寫《易傳》的歷程看，蘇洵在思想體系的建構上起了巨大作用，而蘇轍則在《易傳》的寫作過程中有輔助和促成之功。因此，《蘇氏易傳》凝聚了蘇氏父子三人的心血和汗水，是他們智慧的結晶，謝建忠先生在《蘇軾〈東坡易傳〉考論》一文中將《易傳》歸功於蘇軾，否認蘇洵、蘇轍的貢獻是有失偏頗的。

五、《蘇氏易傳》正名

孔子說：“名不正則言不順，言不順則事不成。”^② 既然《蘇氏易傳》是三蘇父子合力完成，書名應以《蘇氏易傳》爲題；蘇軾總其成，爲功最著，作者題爲蘇軾方名正而言順。從各種目錄書的記載考察，《蘇氏易傳》

① 《易說三首》，《欒城第三集》卷八，《欒城集》校點本，頁1548。

② 《論語·子路》，中華書局《十三經注疏》本。

之名約有十數種之多：《蘇氏昆陵易傳》^①、《昆陵易傳》^②、《蘇文忠易傳》^③、《東坡易傳》^④、《蘇氏易傳》^⑤、《蘇軾易傳》^⑥、《蘇東坡易解》^⑦、《東坡易解》^⑧、《大易

① 董其昌撰《玄賞齋書目》，見《明代書目題跋叢刊》，書目文獻出版社，1994年。

② 明焦竑輯《國史經籍志》卷二，版本同上。

③ 宋尤袤撰《遂初堂書目》，《叢書集成初編》本。

④ 陳振孫《直齋書錄解題》，上海古籍出版社，1987年。晁瑛撰《晁氏寶文堂書目》，陳第撰《世善堂藏書目錄》，見《明代書目題跋叢刊》。周中孚《鄭堂讀書記·補逸》卷一，中華書局，1993年。清耿文光撰《萬卷精華樓藏書記》，中華書局，1993年。紀昀《四庫全書總目》，中華書局，1965年。

⑤ 楊士奇《文淵閣書目》，錢溥撰《秘閣書目》，毛晉撰《汲古閣校刻書目》，葉盛撰《荃竹堂書目》等，見《明代書目題跋叢刊》。

⑥ 胡一桂《周易啓蒙翼傳》中篇，《四庫全書》本。王應麟《玉海》卷三六《藝文·易》，江蘇古籍、上海書店，1987年。

⑦ 董其昌撰《玄賞齋書目》，佚名《近古堂書目》，見《明代書目題跋叢刊》。清錢曾撰，管庭芬、章鈺校正《錢遵王讀書敏求記校正》，中華書局，1990年。

⑧ 楊士奇《文淵閣書目》，錢溥撰《秘閣書目》，孫能傳《內閣藏書目錄》卷之二，朱睦㮮撰《萬卷堂書目》等，見《明代書目題跋叢刊》。

疏解》^①、《蘇氏易解》^②、《東坡先生易傳》^③、《東坡先生易解》^④、《易傳》^⑤、《蘇長公易解》^⑥ 等等。這眾多的稱呼與《蘇氏易傳》的版本有密切關係。

《蘇氏易傳》在宋代的稱呼就不一致。蘇洵作解時只稱《易傳》，蘇軾亦如此。蘇轍命子孫留藏他們兄弟所著書時，亦未有他稱，當時《易傳》基本未能向外傳播。北宋宣和以前，《蘇氏易傳》被刊刻出來，當時稱為《毘陵易傳》，可算作第一個明確的稱呼。袁本《郡齋讀書志》即題此名，而馮椅稱其當為蜀本。不過，此種稱呼是避時禍的需要，但不是有人提出的“當時因遭

① 明顧寶刻本。孫殿起《販書偶記續編》卷一，見《販書偶記》，上海古籍出版社，1999年。丁丙《善本書室藏書志》卷一，中華書局，1990年。

② 鈕石溪撰《會稽鈕氏世學樓珍藏圖書目》，見《明代書目題跋叢刊》。丁丙《善本書室藏書志》卷一。《續修四庫全書總目提要·經部·易類》，中華書局，1993年。

③ 《兩蘇經解》本。陸心源《皕宋樓藏書志》，中華書局，1990年。丁丙《善本書室藏書志》卷一。

④ 孫能傳等撰《內閣藏書目錄》卷之二。

⑤ 四川大學藏明閔齊伋刻本。按：彭元瑞等撰《天祿琳琅書目後編》卷一二著錄此本名為《東坡易傳》失實，王重民《中國善本書提要》經部易類著錄有《周易》和《易傳》兩種名稱，沒有肯定刻主為閔氏。

⑥ 吳之鯨刻、馮賁重校本。趙琦美撰《脈望館書目》。

黨禁，蘇軾不敢顯其名，自稱毘陵先生，並用以名其書”^①。那時蘇軾已故去，他生前並未以任何方式傳播其書，而只托錢世雄保存，稱“三十年後，會有知者”，無需題以“毘陵易傳”。尤袤《遂初堂書目》載為《蘇文忠易傳》，顯係南宋蘇軾恢復名譽，孝宗賜諡“文忠”之後的重刊本。到了《直齋書錄解題》和衢本《郡齋讀書志》便題作《東坡易傳》了。這自然存在借蘇軾之名以重其書的用心。其他以東坡命名者大多如此。至於《大易疏解》、《易傳》、《蘇長公易解》均是明人所定，更是書商為謀利或供舉子應試而篡改的書名。前列《蘇氏易傳》的各種異稱都不是正式名稱，也非本來名稱，都不能反映《蘇氏易傳》撰著的實際情況。《四庫全書總目》認為《易傳》為三蘇父子合力完成，而以軾總其成，當“題為軾撰”，卻又保留《東坡易傳》之名，實乃得失參半。

六、《蘇氏易傳》與時人的關係

《蘇氏易傳》不僅凝聚了三蘇父子的心血，還借鑒和參考了前賢以及同時代的友朋、師長的成果。三蘇居

① 孔繁《蘇軾〈毘陵易傳〉的哲學思想》，《中國哲學》第九輯，三聯書店，1983年，221頁。又《周易研究論文集》，頁301—318，北京師範大學出版社，1990年。

處蜀中眉山，“士大夫貴經術而重氏族”^①，“弦歌之聲相聞，儒服者於他州爲多”^②。封閉的環境，純樸的民風，使經學在此有了適宜的生存條件。早在西漢時代，易學大家揚雄便以其倣《易》之作《太玄》延譽後世。對於家鄉的這位前哲，三蘇雖不贊同其思想，但於《太玄》一書卻多有研究。蘇洵作《太玄論》，多方批駁其思想。蘇軾也曾數次提及《太玄》。在唐代，蜀人李鼎祚撰集《周易集解》，保留了不少的象數易學思想。蘇氏在《易傳》中便常常暗加引用。到了宋代，蜀中易學尤爲興盛^③。比如四川綿竹人楊繪治《易》，著有《易索蘊》、《易圖辨》，今《周易義海撮要》卷一二尚載有他《論重卦》等四篇易論。蘇軾與楊氏曾有交往^④，《蘇軾文集》卷三八有《楊繪知徐州制》一文，卷五五更有《與楊元素十七首》。在學術上，蘇軾與之當有切磋。蜀中興盛的易學，甚至使從外地入川的程頤也感嘆不已。史載，程頤入蜀，見治篋箠桶挾《易》，得聞“《未濟》易之窮”義。他後來便對入洛的袁茲說：“易學在蜀耳，盍

① 《眉州遠景樓記》，《蘇軾文集》卷一一，頁352。

② 《伯父墓表》，《樂城集》卷二五，頁522。

③ 參考胡昭曦《析“易學在蜀”》，《胡昭曦宋史論集》，西南師大出版社，1998年，頁268—285。又李朝正《明清巴蜀文化論稿》第一章（一）《巴蜀〈易〉學源流考》，四川大學出版社，1997年，頁1—16。

④ 《靈鷲題名》，《蘇軾文集》卷後《蘇軾佚文彙編》卷六，頁2581。

往求之？”^①

蘇軾早年以蘇洵爲師，以蘇轍爲友，在《易傳》中吸收了蘇洵和蘇轍不少研究成果。在蘇洵的帶領下，蘇軾來到都城開封，與弟蘇轍共拜於時賢歐陽修門下。歐陽修經學成就卓著，他早在景祐四年（1037）便撰寫有《易或問三首》，提出《繫辭》非孔子之作，後來更著成《易童子問》，發展并完善了自己的疑經思想。到晚年，歐陽修持之益堅，而士人亦稍稍以其言爲然^②。蘇軾不贊同歐陽修《繫辭》非孔子作、否認河圖洛書的觀點，但對其著作則是了解的。司馬光是蘇軾的長輩，也是朋友。他曾於王荊公之後作《溫公易說》^③。蘇軾撰《司馬溫公行狀》說司馬光有“《易說》三卷，《注繫辭》二卷”^④。想來蘇軾也曾見過二書。

蘇軾在交游中也曾經多次與人談論《周易》。陳季常之父陳公弼善著書，“尤長於《易》，有集十卷，《制器尚象論》十二篇，《辨鈎隱圖》五十四篇”^⑤。蘇軾在黃州注《易》，其參考書多來源於陳氏。蘇軾《與陳季

① 《宋史》卷四五九《譙定傳》，頁 13461，中華書局，1977 年。

② 《試筆·繫辭說》，《歐陽文忠公文集》卷一三〇。

③ 《四庫全書》本《溫公易說》卷五《繫辭上》記載：“介甫曰：安土謂不擇地而安之。光謂仁者求諸己，不求諸人，安土敦仁，則內重而外物輕，乃能愛。”可見二書先後。

④ 《蘇軾文集》卷一六，頁 492。

⑤ 《陳公弼傳》，《蘇軾文集》卷一三，頁 419。

常十六首》其六云：“欲借《易》家文字，及《史記》索引、正義，如許，告季常爲帶來。”^①其七又說：“《易》義須更半年功夫練之，乃可出。想秋末相見，必得拜呈也。”^②蘇軾還與石汝礪在易學上有過深談。據《廣東通志》記載：“石汝礪，英德人，號碧落子，五經都有解說，於《易》尤契微妙，嘗曰：《易》不須注，但熟讀自見互相發明，總一‘乾元亨利貞’之道。晚年進所著《易解》、《易圖》於朝，爲荆公所抑。蘇軾謫惠州，遇之聖壽寺，與之談《易》至暮方散。”^③《直齋書錄解題》卷一載其《乾生歸一圖》十卷。蘇軾在海南更定《易傳》期間，又與精於《易》的許珏有過親密接觸。正德《瓊臺志》卷三四《許珏傳》載：許珏“字君瑤，久寓儋。……蘇文忠公喜與談論，往來甚密，每以醴飲公”。康熙《儋州志》卷二《許珏傳》謂珏爲福泉人，“年九十餘，精於《易》書，論災祥有驗”^④。《歐蘇手簡》卷三《與公儀大夫》第一簡有蘇軾語：“借示《易解》，略讀數篇，已深嘆服。斯文如精金美玉，自有

① 《蘇軾文集》卷五三，頁1566。

② 《與陳季常十六首》，《蘇軾文集》卷五三，頁1567。

③ 《經義考》卷一七石氏汝礪《乾生歸一圖》條下，中華書局，1998年。

④ 孔繁禮《蘇軾年譜》卷三七，頁1293，中華書局1998年。

定價，非人能高下。過蒙示諭，但有慚悚。然近日亦粗留意。此書常患不能盡通，得此全編，爲賜甚重。且乞暫借，反復詳味，庶幾有所自入。”^①可見，蘇軾還借鑒過從“公儀大夫”處借得的《易解》一書，且頗爲贊賞。

至於蘇軾撰《易傳》所參考的文獻資料，那就更多了。從《蘇氏易傳》本文來看，蘇軾參考了《左傳》、《老子》、《莊子》、《國語》、《尚書》、《禮記》、《周易》王弼韓康伯注及孔穎達疏、《周易略例》、《經典釋文》、《乾鑿度》、《方言》、《說文》、各種史書等等。總之，《蘇氏易傳》是集其家學及與之有關前賢時人的用力之作，也是一位飽經風霜的老人闡述自己哲學、政治、文藝乃至經濟等思想，以及他對社會、人生真實體驗的力作。這樣一部著作更是研究蘇軾中晚年思想的必讀之作。正因爲這樣，歷代研究、刊刻《易傳》者比比皆是。

第二節 《蘇氏易傳》的版刻與流傳

《蘇氏易傳》自其撰著之初即已有聞於世，無論世

^① 《與公儀大夫二首》之二，《蘇軾文集》卷後《蘇軾佚文集編》卷三，頁2499。

事如何，人們都沒有放棄對它的閱讀研討，更有人着力刊刻，自宋至今綿延不斷。

一、由微而著——宋代《蘇氏易傳》的 刊刻與流傳

《蘇氏易傳》由三蘇父子合力完成，而蘇軾撰定《蘇氏易傳》又經歷了初成於黃州，再訂於儋州的“兩步曲”，歷時之長久，遠遠超過三蘇的其他著作。在此過程之中，有關《易傳》之事漸漸流傳開來。從前文可知，蘇氏的友朋知之者甚夥。

蘇洵所撰《易傳》，在其病革之際交給了蘇軾、蘇轍兄弟。蘇軾在黃州初步撰成的《易傳》也因量多而未能流傳開來。儋州艱苦的生活環境使蘇軾重訂的《易傳》更無“別本”，以至在過合浦之時，對連日的大雨頗感憂慮。爲了讓後人了解自己的苦心，蘇軾生前爲《易傳》作了安置，將其託付與錢世雄：“（東坡）六月自儀真避疾渡江，再見於奔牛埭。先生獨卧榻上，徐起謂某（錢世雄）曰：‘萬里生還，乃以後事相託也。惟吾子由，自再貶及歸，不復一見而訣，此痛難堪。’餘無言者。久之，復曰：‘某前在海外，了得《易》、《書》、《論語》三書，今盡以付子，願勿以示人。三十年後，會有知者。’因取藏篋，欲開而鑰失匙。某曰：

‘某獲侍言，方自此始，何遽及是也。’^① 這段記述表明，蘇軾雖自信己書能爲人所識，但政治日非，他不願意牽累別人，因此獨託一人，且囑以暫勿示人了。根據當時的政治形式看，此段記載是比較真實可信的。

蘇軾在過合浦時，《易傳》等三書尚無別本，但據《參寥子詩集》卷一一《東坡先生挽詞》其三（蘇軾）“準《易》著《書》人不見，微言分付有諸郎”，至東坡卒時，似已有副本。徽宗朝嚴厲禁止元祐時學，《蘇氏易傳》無法廣泛傳播。據孫汝聽《蘇穎濱年表》記載：蘇轍“歸潁昌，時方詔天下焚滅元祐學術，轍敕諸子錄所爲《詩》、《春秋傳》、《古史》，子瞻《易》、《書傳》、《論語說》，以待後之君子”。蘇轍《樂城第三集》卷之四《喜姪邁還家》有云：“牀頭《易傳》近看無？”這與《春渚紀聞》的記載適相吻合。交由錢世雄保存的《蘇氏易傳》原稿，蘇籀曾親眼見過。《雙溪集》卷一一《跋辜連昌宮辭》：“伯祖東坡先生嘗爲《易傳》，以真書發揚伏羲、西伯之旨，嶺海草書，老筆精勁，白云不愧二王。”

蘇軾文學上的巨大成就和魅力以及《蘇氏易傳》本身所具有的特殊價值是政治高壓所無法封鎖的，所以

^① 何蘧《春渚紀聞》卷六《坡仙之終》引錢世雄《跋施純叟藏（東坡）先生帖後》，頁85，中華書局，1983年。

《蘇氏易傳》并不因時政的原因而消聲匿迹。南宋陸游《跋蘇氏易傳》稱：“此本，先君宣和中入蜀時所得也。方禁蘇氏學，故謂之毘陵先生云。紹熙辛亥七月二十日，陸某識。”^① 宣和乃徽宗年號（1119—1125），是《蘇氏易傳》已於此前刊行於世。而刊行地和刊刻者正是蘇軾日夜眷念的故鄉四川及四川的父老鄉親。當時的四川為全國著名的刻書中心，所刻之書號稱蜀本，質量上乘。這個蜀本《蘇氏易傳》巧妙地避開時諱，以蘇軾仙逝之地毘陵為稱，改題《毘陵易傳》以行世。袁本《郡齋讀書志》卷一著錄“《毘陵易傳》十一卷”，正是《蘇氏易傳》刊刻的這一歷史隱情的真實記錄。晁氏自北來川，其藏書多為四川轉運副使井度所贈，他的《讀書志》多為私人藏書的記錄，自序作於紹興二十一年（1151）元日，時在宣和蜀本刊刻之後，那麼他所著錄的《毘陵易傳》與陸游父親所收藏的或出自同一版本。南宋末年的馮椅說：“《讀書志》云《毘陵易傳》，當是蜀本。”^② 此說是有依據的。從這些記載可以看出，《蘇氏易傳》在北宋末已經由四川付梓，開始廣泛流傳。

南宋初尤袤（1127—1194）作《遂初堂書目》，其中有《蘇文忠易傳》。蘇軾賜諡文忠是南宋孝宗時事，《遂

① 《渭南文集》卷二八，文淵閣《四庫全書》本。

② 《厚齋易學》附錄一《先儒著述上》，《四庫全書》本。

初堂書目》這一著錄名稱的變化，表明《蘇氏易傳》在南宋有了新的雕印。隨着蘇軾名譽的恢復，他的《易傳》也得到更多人的重視，這是十分自然的。馮椅介紹《蘇氏易傳》時，先稱引《中興書目》，後又指出晁氏所記“當是蜀本”^①，則除晁氏的“蜀本”外，別有《中興書目》所著錄的“非蜀本”可知。此外，陳振孫《直齋書錄解題》卷一作“《東坡易傳》十卷”，王應麟《玉海》卷三六記載為“《蘇軾易傳》十一卷”，書名卷帙均有差異，如果記載準確，則南宋末年該書應有多種版本流傳於世。

《蘇氏易傳》在宋代曾受到學人的特別關注。楊時認為蘇軾對“直方大”的解釋并非不當，“然其辭卻似不達”。蘇軾說：“既直且方，非大而何？”按《文言》：“敬以直內，義以方外。”所以直方即言敬義，由直方而大即由敬義而大。楊時引《論語》補充說：“孔子云：‘敬義立而德不孤’，德不孤乃所謂‘大德不孤’，則‘四海之內皆兄弟’之意。夫能使四海之內皆兄弟，此所以為大也。”^②又蘇軾解釋“聖人作而萬物睹”，以為“聖人非有意於物，而物莫不欲見之”。楊時發現“作”

① 《厚齋易學》附錄一《先儒著述上》。

② 《龜山集》卷一三《語錄四》，《四庫全書》本。

與“睹”同時，所以不贊同蘇軾所言的“欲”字^①。朱震在《漢上易傳卦圖》、《叢說》裏對蘇氏《復》、《豐》、《需》等卦的解說頗有議論，又引蘇氏的卦變論而加以批評。對蘇氏易學用力最深的是理學大師朱熹。他不但著《雜學辨》，首列《蘇氏易傳》，而且在《文集》、《語類》中也多次涉及。據栗品孝博士考察，朱熹曾興起批蘇浪潮。程洵、汪應辰、呂祖謙、芮燁、詹體仁、張栻、劉清之、范伯崇等多人均與朱熹爭辯過蘇氏蜀學，而尤以前三位為著^②。他們對蘇學理解頗深，自然對蘇氏的《易傳》有所了解。此後，黃震、洪邁、王應麟等人均對《蘇氏易傳》的個別解說有論述。在宋代，直接引用《蘇氏易傳》的人也不少，如李衡《周易義海撮要》、馮椅《厚齋易學》、丁易東《周易象義》等，都大量採用《蘇氏易傳》的說法。南宋陳隆山作《大易集傳精義》六十四卷、《讀易綱領》上中下三卷（均佚）征引了二十家，而蘇軾在征引之列。四川瀘州人毛璞讀《易》三十年，著《易傳》十一卷，嘉泰自序言：“始涉其流，稍出己見，參以諸家之長……因以得義、文、

① 《龜山集》卷一三《語錄四》。

② 參考栗品孝《朱熹與宋代蜀學》第二章《朱熹批評蘇氏蜀學》，頁33—51，高等教育出版社，1998年。

周、孔之心。”“然所略取者王弼、二蘇”^①，對蘇氏解說自然持贊同的態度。趙彥衛在《雲麓漫鈔》中對蘇軾《易解》一文也作了轉錄^②。

二、元明時期《蘇氏易傳》的刊刻與流傳

《蘇氏易傳》在元代同樣頗流行，胡一桂《周易啓蒙翼傳·中篇》有相關的記載。此外，元初馬端臨《文獻通考》有載，俞琰《周易集說》、《讀易舉要》、李簡《學易記》對蘇軾的一些解說作了轉述評論。董真卿《周易會通》則更多地引爲一家之說。

到了明代，《蘇氏易傳》并未因理學（心學）的昌明而太受冷落。其突出表現是明修《周易大全》并未捨棄《蘇氏易傳》不用。永樂年間修撰《永樂大典》時，更將《蘇氏易傳》全文載入。今天，我們仍能從殘存的《永樂大典》中找到數段《蘇氏易傳》原文。《文淵閣書目》卷二載有：“《東坡易解》一部三冊闕，塾本《易傳》。”可見在此以前，《蘇氏易傳》曾被書塾刊刻過。據鈕石溪所撰《會稽鈕氏世學樓珍藏圖書目》記載，洪

① 均見胡一桂《周易啓蒙翼傳·中篇》，《四庫全書》本。

② 趙彥衛《雲麓漫鈔》卷一一，頁191，中華書局，1996年。

武年間也曾刊刻過八卷本《蘇氏易解》，不過，將著者刊為蘇轍。因為科舉考試的緣故，《蘇氏易傳》確實在明代未能引起廣泛重視。時人焦竑為《兩蘇經解》作序，說《蘇氏易傳》因“世方守一家言，目為文人之經而紕之，而傳者稀矣”^①。顧賓為《大易疏解》（即《蘇氏易傳》）作序，亦稱：“今之習舉業者，以朱子《本義》為宗。講解之家，於漢、唐注疏，宋儒傳錄為主。若夫精理旁通，逸詞藻辨，上窮先聖之旨，下尋諸賢傳注之所未到，則髯蘇《易解》最著矣，而世人莫之嗜也。”^② 萬曆二十二年，陳所蘊為所刊《蘇氏易解》作序，稱此書“舊藏中秘，未授厥剞，豈非曠然缺典乎。因與同舍郎黃君繼周輩商略是正，爰命梓人布策，俾讀《易》者有所參考，不為暖暖姝姝學一先生之言”^③。這三家均對《蘇氏易傳》作了很高的評價。明代中後期出現了多種《蘇氏易傳》刻本。有吳之鯨萬曆二十四年（1596）刻本、萬曆二十五年（1597）焦竑序畢氏刻《兩蘇經解》本、萬曆三十九年（1611）焦竑序顧氏刻《兩蘇經解》本、毛晉汲古閣刻《津逮秘書》本、閔齊伋刻朱墨套印本、崇禎九年（1636）顧賓刻《大易疏解》本

① 萬曆二十五年，焦竑序、畢氏刻《兩蘇經解》本卷首。

② 《善本書室藏書記》卷一。

③ 冰玉堂《蘇氏易解》卷首《序》。

等等。此外，現在還存有《蘇氏易傳》的明抄本數種。

明代的《蘇氏易傳》刊本，刊刻時間早，頗具校勘價值。其中陳所蘊冰玉堂刻《蘇氏易解》本是目前所存的最早的刊本，共有四冊八卷。此本以《繫辭傳下》、《說卦》、《序卦》、《雜卦》爲第八卷，并刪去《說卦》之名，與九卷本以《說卦》、《序卦》、《雜卦》爲第九卷不同。前有陳所蘊萬曆甲午序，後附有校勘者姓名，實爲明南銓選部刊刻。冰玉堂刻本刊刻工整，現存數本。但此本有較多的訛誤脫文，由於其刊刻時間最早，其校勘價值仍不可低估。

吳之鯨刻、馮賁重校本名爲《蘇長公易解》，時間爲萬曆二十四年，是現存僅次於陳刻《蘇氏易解》本。共八卷，四冊。此本爲朱墨套印本，朱印是對本書的評語，未署名，一般均在版匡之上。對於研究《蘇氏易傳》而言，這些評語具有一定的參考價值。墨印爲原文。本人所見爲北京師範大學藏本，惜其略有殘損，目錄書稱其有序文而此本卻無。這種版本的錯誤與陳所蘊刻本相比，明顯要少得多。

關於《兩蘇經解》本，今存畢刻、顧刻兩種本子，均有焦竑序文。前者刻於萬曆二十五年，後者刻於萬曆三十九年。張海鵬以《兩蘇經解》本爲底本校《津逮秘書》本。其跋文所言《津逮秘書》本的錯誤，在現存的焦序畢刻本中同樣存在。因此，周中孚在《鄭堂讀書記

·補逸》卷一中所言張海鵬以畢刻《兩蘇經解》本“校正毛氏之脫誤”并不正確。張氏所據之本應當是焦竑序顧氏刻本。顧刻本現存於旅大市圖書館、遼寧省圖書館，筆者未能一見，實為遺憾。而顧刻本的焦竑序也與畢刻本序不一樣，耿文光在《萬卷精華樓藏書記》中尚引有焦序的部分文字，有“是時周、程之說未行，而得意忘言，爽然四解，非訓詁家所能及也”之語。李致忠《宋版書敘錄》又引有：“熙寧初，荆國以經術得幸，下其說太學。凡置博士，試諸生，悉以所書從事，不合者罷黜之，而兩蘇之學廢。晚宋且目為文人之經而置之不省矣。”“眉山蘇氏兄弟，以絕人之才，博古之學……取遺經而闡繹之。讀其書誠足以發孔壁之精義，函洪都之巨典，當與六經并耀於無窮。”又有劉日甯序文，中有：“唐宋之以文名家而原本經術者，稱韓昌黎、王臨川、曾南豐、蘇眉山兄弟。”^①依張海鵬跋文來看，顧刻《兩蘇經解》本《易傳》質量較高，尤具校勘價值，蓋為目前最好的版本之一。畢氏刻《兩蘇經解》本共九卷，五冊一函，其名為《東坡先生易傳》。前有焦竑所作的《兩蘇經解序》。此本刊刻時間早，也比較有名，為多家書目所著錄，今北京圖書館、北京大學圖書館有藏。

① 與前俱見《宋版書敘錄》，頁92、94，書目文獻出版社，1994年。

《四庫全書總目》稱：“明焦竑初得舊本刻之，烏程閔齊伋，以朱墨板重刻，頗爲工致，而無所校正。”則閔本本自《兩蘇經解》本，但閔本實與畢氏刻本不同，故當據顧刻《兩蘇經解》本重刊。閔本書名單稱《易傳》，乃朱墨套印本，朱印爲批語，引用有自漢至明楊慎等人的論易之語，但不針對《蘇氏易傳》，一般在版匡之上。墨印爲《易傳》原文。共八冊八卷，分卷與陳本同，保留有《說卦傳》名。前有《蘇文忠公本傳》（節自《宋史·蘇軾傳》）及朱印《易考》，書後附有王輔嗣《易總論》一卷。

《津逮秘書》本，《四庫全書總目·東坡易傳提要》指其訛舛尤盛，張海鵬也稱其訛、脫、倒等現象嚴重^①。我們反復核對，發現二者所論屬實，故其校勘價值不大。此本書後有毛晉跋文，對《蘇氏易傳》評價頗高，稱“自漢以來，未見此奇特”。此語多被現代人引用，但往往以跋文首引陸游一語而誤作陸氏之言，從而張冠李戴^②。

崇禎九年顧賓刻《大易疏解》本，爲錢謙之定，顧

① 《學津討原》本張氏跋文。

② 毛氏跋文首引陸游語見《渭南文集》卷二九《跋朱氏易傳》：“易道廣大，非一人能盡，堅守一家之說未爲得也。元晦尊程氏至矣，然其爲說亦已大異，讀者當自知之。嘉泰壬戌四月十二日老學庵識。”

賓閱。前有顧賓自序，“并有南昌劉日甯、江夏黃汝亨、萬曆丙申吳之鯨諸序”^①。此本現存於南京圖書館，有清丁丙跋^②。

在明代，各種書目一般都對《蘇氏易傳》有著錄。引用并評論《蘇氏易傳》的更不在少數。如鄧夢文《八卦餘生》認為蘇軾“動輒作鬧，謂某爻往應某爻，為某爻所隔，幾於無卦”^③。沈一貫《易學》提出蘇軾有“用事之爻”的創意，又贊同其卦變論。此外，潘士藻《讀易述》、遼中立《周易割記》、李贄《九正易因》、方孔炤《周易時論合編》、葉良佩《周易義叢》、張次仲《周易玩辭困學記》等多有品評或引用。僧人釋智旭作《周易禪解》也將《蘇氏易傳》部分地引入。

三、清代《蘇氏易傳》的刊刻與流傳情況

在清代，《蘇氏易傳》仍引起不少人的注意。主要的當然是來自《宋元學案》全祖望的評價，不過他是繼承朱熹理學思想而來，所以張佩倫在《澗于日記》中表示不滿。他以為“伊川（程頤）、東坡、漢上（朱震）

① 《善本書室藏書志》卷一。

② 《中國古籍善本書目錄》，上海人民出版社，1985年。

③ 《八卦餘生》卷首，《續修四庫全書》本。

三派，亦各有見，皆出於龔深之（龔原）上。朱子於坡《易傳》列入《雜學辨》，亦門戶之見而已”^①。朱子全祖望列《蘇氏蜀學略》不對，蘇氏之學於人無《蘇氏易傳》“特不合於《伊川易傳》而已”^②。王夫之定蘇軾之論有合於“治理”。顧炎武作《日知錄》，卷一也言及蘇軾《易》。錢澄之作《田間易學》，“編中所錄（理學易）居多，而間次蘇子瞻《易解》諸說之後。以其獨出己見，無所原本，故朱子有辨《易》也。然其獨見亦自有可存。”^③贊揚頗高。李光等奉敕撰《周易折中》，其中對《蘇氏易傳》的引用多。查慎行作《周易玩辭集解》不但引錄《蘇氏易傳》而且多有論斷。著名易學家陳夢雷在作《周易淺時》，更是參考了《蘇氏易傳》，對其中不少見解表示同。其卷首《凡例》云：“此書參《注》、《疏》、《全》，及蘇氏（軾）、來氏（之德）之解，而要之以義爲主。”可見《蘇氏易傳》在其中的地位。特別值得一提的是《四庫全書總目》，它限止了朱熹批評的圍，肯定了《蘇氏易傳》積極的一面，使其形象大觀。此外孫奇逢《讀易大旨》、沈起元《周易孔義集

① 辛卯下卷，《蘇軾資料彙編》上編四，頁1585。

② 癸巳卷上，《蘇軾資料彙編》上編四，頁1591。

③ 《田間易學》卷首《凡例》，《四庫全書》本。

引錄過《蘇氏易傳》的注解。

清代刊刻、抄錄《蘇氏易傳》的更不少。主要有《車全書》本、《摛藻堂四庫全書薈要》本、《青照堂》本、張海鵬《學津討原》本等。其他藏書家也多本，藏書目錄則多有比較詳細的著錄。

《四庫全書》本《東坡易傳》在清代最爲出衆，其精細，訛誤較少，不失爲今天較好的一種版本。據《車全書總目》，此本校過《兩蘇經解》本、閔齊伋汲古閣《津逮秘書》本。與《四庫全書》所著錄的書多謄錄一過，并不加以校勘相比，《蘇氏易傳》當受重視的。而《摛藻堂四庫全書薈要》本於每卷有改正刊本之誤的記載，更爲精良。

《學津討原》本，清嘉慶十年（1805）張海鵬照曠閣由張氏在校勘《兩蘇經解》本、汲古閣本基礎之上。張氏校勘較爲精細，并於卷末附以跋文，列舉部勘成果。所以此本儘管後出，但不失爲目前較好的之一。

清道光十五年（1835）刊《清照堂叢書》本《蘇氏》是經過重新校勘後付梓的。該本附有李元春（時的評語，對蘇軾的一些解說作出簡明扼要的點評。雖晚於《四庫全書》本，但在一些有脫文處未依《車全書》本補上，當另有所本。

清代以後很長時間裏，《蘇氏易傳》不大受關注，

通行本只有《叢書集成》（初編）本、影《四庫全書》本等，更有待於進一步的整理校勘。綜合以上各本的情況來看，《蘇氏易傳》的點校以焦竑序顧氏刊本作底本，參校其他各本最爲的當。

總之，從歷代的刊刻情況來看，《蘇氏易傳》約有十五種刊本、多種手抄本及影印本。在宋代，至少有三種刊本：蜀本、《蘇文忠易傳》本、《東坡易傳》本。據明人所記，在明代則有九種刊本：塾本、洪武刊本、冰玉堂本、吳之鯨刻本、兩種《兩蘇經解》本、顧賓刻本、汲古閣本、閔齊伋本。在清代有兩種刊本：《學津討原》本、《青照堂叢書》本。清以後有《叢書集成叢編》刊本。此外還有《永樂大典》、《四庫全書》兩種重要抄本。另有一般的明、清手抄本多種。又有臺灣、大陸數次影《四庫全書》本，臺北成文出版社 1976 年影明萬曆二十四年畢刻《兩蘇經解》本等等。在刊本中，吳之鯨刻本、閔齊伋本、《青照堂叢書》本又專有眉批評語。再加之流傳過程中不勝枚舉的議論、引用《蘇氏易傳》的資料，可以看出蘇氏易學自成一家，深受重視。

第二章 《蘇氏易傳》的經學成就

《蘇氏易傳》在王弼《周易注》及《周易略例》、孔穎達《周易正義》等的基礎上有了新的發展。三蘇認為《周易》的內容體現了聖人之道，而形式則是卜筮的，比較客觀地把握了《周易》的性質，在《周易》的研究中多有創獲。在卦爻關係上，蘇氏提出“卦合爻別”的理論，辯證地將二者統一起來。三蘇又分析卦義和卦時，主張卦義來源有多種，卦均有時。他們發揮自己善辯的特長，以爭鬥言易。又多以“用事”論爻，將爻爻關係人事化。對於象數易學，三蘇并不排棄，他們從成卦角度重新認識卦變，與程頤的觀點接近，影響深遠。三蘇又採用卦氣說中的十二消息卦理論以及數學中五行配數等方法為自己以人事言《易》服務。蘇軾提出河圖洛書源於九宮數，乃是目前所知最早持此論者。在卦象問題上，蘇軾有“當其處者有其象”的新理論，其解釋贏得了朱震的關注。可以說從義理到象數，三蘇均有獨到的見解，並有機地將二者納入了自己的理論體系之

中。

第一節 三蘇對《周易》性質的體認

蘇洵首先對《周易》的性質作了深入的論述。他認為《周易》就是聖人爲道而作的，《周易》與《禮》乃是兩種相輔相成的統治術，“聖人之道，得《禮》而信，得《易》而尊”^①。由此，蘇洵把《周易》筮占的形式當作是聖人寓道施教的手段，目的無非要人們“探之茫茫，索之冥冥，童而習之，白首而不得其源”，使聖人之道得到尊重而不廢棄。《周易》本身就是“古之聖人有所不能自己而作”的^②。蘇洵貴道輕數，認為著數的多少取決於其適用與否。“大衍之數五十，其用四十九”，爲何要用四十九？因爲四十九就是適用的，只有四十九根蓍草才能揲出七八九六四數來，也才能起卦布爻，其間並沒有“虛一之道”等玄虛的東西^③。在治《易》方法上，蘇洵主以義理解《易》，在《利者義之和論》和《仲兄字文甫說》中具體解《易》時，獨樹一

① 《易論》，《嘉祐集》卷六，頁142。

② 《南行前集叙》，《蘇軾文集》卷二四，頁323。

③ 《太玄論》，《嘉祐集》卷七，頁180。

幟。他認為《易·乾·文言》“利者，義之和也”，“利物足以和義”講明了義利之間的關係，這就是“不能以徒義加天下”，“義利、利義相爲用，天下運諸掌”^①。此論本於《周易》而參以刑名，與程頤等對《周易》的解釋截然不同^②。

蘇洵的易學理論深深地影響了蘇軾、蘇轍兄弟。蘇軾認為《周易》講述的是聖人之道，相反，對於揚雄仿《易》著《太玄》，他大爲不滿，認為揚雄“好爲艱深之詞以文淺易之說，若正言之，則人人知之矣”^③。以形式的近似來著書立說，並不是內心真有所得，無疑其說是“淺易”的。但爲了迷惑於人，就不得不採用艱深難懂的文辭了。在蘇軾看來，《周易》最根本的一點在於它所蘊含的道而不是其形式。的確，揚雄的《太玄》古奧難懂爲世公認，它是否真是“淺近”之說則可商量。在宋代，《山堂考索》卷一《六經門·易·論玄》對蘇軾此說作了引述，說明蘇軾此論代表了不少宋人對《太玄》

① 《利者義之和論》，《嘉祐集》卷九，頁 278。

② 具體論述參考拙作《蘇洵易學淺論》，《宋代文化研究》第九集，頁 379—389，巴蜀書社 2000 年。

③ 《與謝民師推官書》，《蘇軾文集》卷四九，頁 1418。

的看法^①。蘇軾此論源於其父，蘇洵《太玄論》就曾批評揚雄不知“道”。蘇軾又說：“《易》之爲書，要以不可爲必然可指之論也。”^②認爲《易》最初有畫無辭，聖人之道表現在《易》中是幽微的，就是孔子，其贊《易》重申爻辭之義，也只是爲了防止邪說而已。蘇軾這一思想與蘇洵“聖人之道所以不廢者，《禮》爲之明，而《易》爲之幽也”的思想相通^③。

在軾、轍的文集中均收有《易論》，其開篇即說：“《易》者，卜筮之書也。挾策布卦，以分陰陽而明吉凶，此日者之事，而非聖人之道。聖人之道，存乎其爻之辭，而不在其數。數非聖人之所盡心也。”^④《易》有聖人之道四：辭、變、象、占。“挾策布卦以分陰陽”即變，“明吉凶”即占，也統謂之數。蘇軾“不知數學”^⑤，不講變占，而注重言義理的辭（即“爻之辭”），

① 其他贊同此論述者尙多，如張戒《歲寒堂詩話》，黃震《黃氏日抄》卷六二、劉壘《隱居通議》卷一五、《三蘇文範》卷一二陳獻章評。

② 《孔子贊易有申爻辭而無損益者》，《蘇軾文集》卷七，頁203。

③ 《易論》，《嘉祐集》卷六，頁142。

④ 《欒城應詔集》卷四，《欒城集》校點本，頁1609。《蘇軾文集》卷二，頁52。

⑤ 《邵氏聞見後錄》卷二〇，頁160，中華書局，1983年。

這就堅持了義理派的傳統，張揚了易學的主流。他認為“《易》之所以或為老或為少者，為夫揲蓍之故也”，而“《易》本於卜筮，而聖人開言於其間，以盡天下之人情”而已，對蘇洵《周易》是聖人為道而作，卜筮僅形式的思想有了進一步的發揮。蘇軾在《周易》性質問題上更有明確的說明。他說：“易者聖人所以盡人情之變，而非所以求神於卜筮也。”^① 因此，蘇軾猛烈地批評了將《周易》用於卜筮的做法。他認為孔子沒後，學者為異端之說所惑，流於卜筮之事是“甚可憫”的，作《左傳》的左丘明就是典型。但《左傳》所載南蒯、穆姜之事是可取的。因為南蒯之事“使後世知夫卜筮之不可恃”，穆姜遇《艮》之《隨》“亦知其無以當之”。二人均以德為先，不信卜筮。對於其他諸占例，蘇軾以為是“君子之所不取”。因為它們事事靈驗，《周易》成了神秘的算命書，不合聖人之道。他認為杜預“以為《洪範》稽疑之說，通龜筮以同卿士之數”的論述才正確。蘇軾此論正是對三蘇易學思想的總結，代表了他們對《周易》的整體看法。一則是確認卜筮象數非聖人作《易》之旨，而是聖人明道之器。一則是切近人事，更重人情。尤其是“人情”說，不僅是三蘇言《易》的哲

^① 《問供養三德為善》，《蘇軾文集》卷六，頁182。下引同。

學基礎，也是他們反對理學的銳利武器。在《蘇氏易傳》中於此兩方面表現得非常明顯。朱彝尊充分認識到蘇軾此語的意義所在，在《經義考》卷四《周易》著錄下加以引用，確認為《周易》性質論述的一家之言。蘇轍緊跟其兄，在《上兩制諸公書》中作了更進一步地說明：“今夫《易》者，聖人之所以盡天下剛柔喜怒之情，勇敢畏懼之性，而寓之八物（八卦所代表的八種事物），因八物之相遇，吉凶得失之際，以教天下之趨利避害，蓋亦如是而已。而世之說者，王氏、韓氏至以老子之虛無，京房、焦贛至以陰陽災異之數。”^①蘇轍高舉義理之學，反對京房、焦贛象數易學，對王弼、韓康伯以老莊解《易》也深懷不滿。

在《易傳》中，蘇軾對卜筮的形式與聖人之道的關係也作了簡明的說明。他說：“介紹以傳命謂之贊，天地鬼神不能與人接也，故以蓍龜爲之介紹。”^②天地鬼神不能與人直接交流，蓍龜恰好充當了這一中介角色。也就是說，統治者用蓍龜占卜的結果是天地鬼神的旨意。這就點出了占卜的本質，即蓍龜無非是統治者借以表示

① 《欒城集》卷二二，頁485。

② 《蘇氏易傳》卷九，以下凡引此書不再出書名。本文所引以《學津討原》本爲主，校以冰玉堂本、焦序畢刻本、閔齊伋本、《四庫全書》本等，不附校記。

自己的行為遵從了天地鬼神的旨意，任何反對他們的行為即是反對天地鬼神，從而達到維護統治的作用。蘇軾認為天人有相通之道，這種相通，起初人人可行，那就是祭祀和占卜。對於《周易》來說即是占卜，更準確地說，是用蓍草進行卜筮。不過，隨着歷史的發展，統治者明顯感到了這種局面不利於他們以神靈的力量作號召，以完成對廣大平民百姓的有效統治。於是歷史上出現了專門的神職人員壟斷祭祀和占卜活動。蘇軾說：“天人有相通之道，若顯然而通之，以交於天地、鬼神之間，則家爲巫史矣。故堯命重、黎絕地天通。惟達者爲能默然而心通也，謂之陰騭。君子而不通天道，則無以助民而合其居矣，故武王以天人常類之次訪箕子。”^①“重、黎絕地天通”出自《尚書·呂刑》，蘇軾解釋道：“民瀆於詛盟祭祀，家爲巫史，堯乃命重、黎授時勸農，而禁淫祀。人神不復相亂，故曰‘絕地天通’。”^②所以，“絕地天通”就是統治者壟斷宗教神學活動。用作《周易》神秘面紗的筮占形式與這種溝通天人之道的祭祀並無二致。一般平民被剝奪了天人相通的權力，只能聽命於統治者，“卜筮必命此人，不使不立者占也”^③。而一

① 《東坡書傳》卷一〇《洪範》，《學津討原》本。

② 《東坡書傳》卷一九《呂刑》。

③ 《東坡書傳》卷一〇《洪範》。

些文化修養較高的“達者”卻能心領神會，溝通天人之道。對於作為統治者的“君子”來說，他們當然要懂得“天道”，知道怎樣用祭祀和占卜來愚弄老百姓。武王訪問箕子，無非是找他討點商朝如何以祭祀和占卜活動來統治百姓。蘇軾在《易傳》中的這句話正中“君子”的下懷，因此得到了其後許多人的贊同。陳夢雷《周易淺述》、李光地等《周易折中》都作了轉引。

既然“達者”“能默然而心通”天人之道，那麼，蓍龜就只能是一種虛擬的形式。也就是說，達者所思慮的結果是可以與蓍龜卜筮的結果達成某種默契的。所以蘇軾更明確地說：“天者死生禍福之制，而民之所最畏也。是故明天之道，察民之故，而作蓍龜。蓍龜之於民用也，其實何能益？亦前之而已。以虛器前之，而實用者得完，是故禮義廉恥以前賞罰，則賞罰設而不用矣。”（卷七）蓍龜其實僅僅是“以前民用”的形式而已，最終是要人懂得天道。這和禮義廉恥與賞罰的關係一樣，都是要按天道甚而是統治者所要求的秩序辦事而已。蘇軾說：“天地、四時、日月，天事也。天事所不及，富貴者制之。富貴者所不制，聖人通之。聖人所不通，蓍龜決之。”（卷七）天尊地卑、四時變更、日月運行是自然現象，它們由天道本身直接作決定。而天事所不及的人事則是通過爵祿（“富貴者”）決定的。如果爵祿不能奏效，則需要聖人制定有效的維持社會等級秩序的統治

術，如禮樂文化等等。如果這種方式還不奏效，則需要借助神靈的力量。用著龜進行卜筮就是其表現形式之一。可見，真正起作用的仍然是天道。而《周易》無非是聖人對天道的總結，故其道又稱聖人之道、易道。

三蘇在《周易》作者問題上的認識較為傳統。三蘇與歐陽修有較深的交往，蘇軾、蘇轍更是歐陽氏的門生。歐陽修在易學上是最勇敢的懷疑者，他不相信孔子作《十翼》，作《易童子問》予以置疑。與歐陽氏不同，三蘇卻是孔子之道的崇信者，他們一點也不否認孔子的著作權。《蘇氏易傳》中時常提起孔子，而蘇軾《孔子贊易有申爻辭而無損益者》一文更能說明問題^①。他說《易》“其始有畫而無文，後世聖人始爲之辭”，就是說伏羲畫卦，文王、周公繫卦、爻辭。又說孔子贊《易》，即指孔子作《十翼》。蘇軾還認為伏羲、文王、周公之時，其用意幽微，只能微見其端倪而已。後世學者不得其旨，可能誤入邪說，孔子贊《易》目的就是防止邪說，使易學歸於正道。蘇軾發現孔子贊《易》只是重申爻辭之義而不加損益者很多，比如《比》初六、《小畜》初九、《損》六四、《大有》上九，孔子作的《象》純是重申爻義。

從三蘇對《周易》性質的論述可以看出，他們始終

① 文見《蘇軾文集》卷七，頁203。

將義理放在了第一位，主張《周易》是聖人載道之書，亦即人情之變的一種特殊表現形式。懂得了易道，也就可以盡人情之變。他們之所以要維護傳統的四聖相沿作《周易》的說法，正是堅持“道”的一種反映。另一方面，三蘇認為《周易》的形式是卜筮，但這是聖人用以統治人們的一種手段，而非其實質。所以他們反對將《周易》用於卜筮，認為這是日者之事。

第二節 義理之學

清乾隆年間，四庫館臣對易學歷史的源流變遷作了頗為精到的概括：

《左傳》所記諸占，蓋猶太卜之遺法。漢儒言象數，去古未遠也；一變而為京、焦，入於機祥；再變而為陳、邵，務窮造化，《易》遂不切於民用。王弼盡黜象數，說以老、莊；一變而為胡瑗、程子，始闡明儒理；再變而為李光、楊萬里，又參證史事，《易》遂日啓其論端。（《四庫全書總目·經部易類小序》）

不過，在玄學易向儒理易的轉化過程中，還有不少易學者做了很大的努力。有宋之初，王昭素以義理解《易》，

在易學中占有重要地位。陸游說：“宋興，有酸棗先生（王昭素）以《易》名家。”^①此後，李觀著《易論》，歐陽修著《易童子問》，不但與新興的圖書之學有交鋒，而且在義理上多有創新。歐陽修尤以懷疑《十翼》非孔子作著稱於世。宋初三先生中除胡瑗外，石介也曾研習《周易》，著有《周易解義》十卷（佚）。大政治家王安石早年作《易解》十四卷（佚），司馬光隨後又著有《溫公易說》。蘇洵很早便加入了義理易學的行列，蘇軾兄弟緊隨其後。他們力圖融合三教，重振儒學，在解《易》方法上多有創新。在義理易學中占有一席之地。

一、卦合爻別說

《蘇氏易傳》在解《易》上究竟有什麼獨到之處呢？宋代著名目錄學家晁公武獨具隻眼，他在《郡齋讀書志》卷一上指出：蘇軾“自言其學出於父洵，且謂卦不可爻別而觀之，其論卦必先求其所齊之端，則六爻之義，末有不貫者，未嘗鑿而通之也。”晁氏以蘇軾自己的言論說明了蘇軾的解《易》特色。晁公武諸叔補之、說之俱游蘇氏之門，對蘇氏學術自當最為通曉。他本人

^① 《跋蒲郎中易老解》，《渭南文集》卷二九，《四庫全書》本。

對易學又比較精通，著有《昭德易詁訓傳》十八卷，見於《直齋書錄解題》卷一。晁氏的判斷贏得了後來目錄學家的認同，多次被轉引。從晁氏之語看，首先，他指出《蘇氏易傳》包含了蘇洵解《易》的成果，無疑，其中有蘇洵的易學思想。其次，他指出在整體上，蘇軾是以此作為解《易》的指導思想的。

考察《蘇氏易傳》原文，晁氏之語篤實不虛，所引蘇軾語出自蘇氏對《繫辭上》“彖者，言乎象者也。爻者，言乎變者也。吉凶者，言乎其失得也。悔吝者，言乎其小疵也。無咎者，善補過也。是故列貴賤者存乎位，齊大小者存乎卦”的注解中。其核心就是探討《周易》各卦整體與局部之間的關係。所謂“齊”，蘇軾指出：“陰陽各有所統御謂之齊。”（卷七）他求各卦所齊之端就是首先要辨清各卦在總體上講的是什麼，卦辭與《彖辭》乃至《大象》是如何統御各爻的。這僅是問題的一個主要方面，另一方面則是理清各爻是講什麼的。不弄清各爻的情況，整卦就成為空中樓閣，也就無法找到統御之法。綜此，蘇軾在具體講解各卦時，辯證地提出了這樣富有意義的新的解《易》命題：“卦合而言之”、“爻別而觀之”。蘇軾以此自許，直把這種方法當做讀《易》、注《易》的鑰匙。其原話更深動地反映了這一心態：“夫卦豈可以爻別而觀之？彼小大有所齊矣。得其所齊，則六爻之義，未有不貫者。吾論六十四卦，

皆先求其所齊之端。得其端，則其餘脈分理解無不順者，蓋未嘗鑿而通也。”（卷七）這說明，此種方法值得研究蘇《易》者認真分析。爲了深切地領會蘇軾如此富有創見的思想，我們還是從他具體運用這種思想以解《易》的實踐中去探索。

蘇軾明確說明使用這種方式解《易》的主要有《履》、《大過》、《咸》、《恆》、《革》、《艮》、《小過》七卦，他如《歸妹》都有類似論述。對《咸卦》整卦及六爻的分析最能反映出蘇軾卦爻分看與合觀的思想。其初六爻解：

外，四也。“咸其拇”者，以是為咸也。咸者以神交。夫神者將遺其心，而況於身乎？身忘而後神存。心不遺則身不忘，身不忘則神忘。故神與身，非兩存也。必有一忘，足不忘屨，則屨之為累也甚於桎梏；要不忘帶，則帶之為虐也甚於縲紲。人之所以終日躡屨束帶而不知厭者，以其忘之也。道之可名言者，皆非其至。而咸之可分別者，皆其粗也。是故在卦者咸之全也，而在爻者咸之粗也。爻配一體，自拇而上至於口，當其處者有其德。德有優劣而吉凶生焉。合而用之，則拇履、腓行、心慮、口言，六職併舉，而我不知，此其為卦也。離而觀之，則拇能履而不能捉，口能言而不能聽，此

其為爻也。方其為卦也，見其咸而不見其所以咸。猶其為人也，見其人而不見其體也。六體各見，非全人也。見其所以咸，非全德也。是故六爻未有不相應者，而皆病焉，不凶則吝，其善者免於悔而已。（卷四）

這是先從理論的高度論述問題。蘇軾認為形神不可兩存、心身必有一忘。人們足着屨、腰繫帶之所以感覺舒暢而不厭，是因為身心均忘卻了屨帶的緣故^①。《老子》有“道可道，非常道；名可名，非常名”，道而可名者，均不是其至高至妙之處。落實到卦爻問題上，認識一卦的內涵就不可拘拘於各自為陣的六爻。因為六爻都是具體的，可以明言的。只有從六爻抽象出的義才是卦義。《咸卦》如人的一身，而六爻如人的拇、腓、股、心、脢、口。六種器官有各自的功能卻不能相兼，也不能代表全人。要認識全人，就要將六者合而為一，各種功能并舉，同時又要忘卻六者的差別，達到履、行、慮、言而不知的境界。所以卦合而言之，是統御了六爻又忘卻

^① 余敦康指出此典出自《莊子·達生》：“工倕旋而蓋規矩，指與物化而不以心稽，故其靈臺一而不桎。忘足，履之適也；忘腰，帶之適也；知忘是非，心之適也；不內變，不外從，事會之適也。始乎適而未嘗不適者，忘適之適也。”《內聖外王的貫通——北宋易學的現代闡釋》，頁119。

了六爻各自的差異；爻別而觀之，是分離各爻作具體考察，認清各自的內涵和功能。由意而統形，由卦而明爻，王弼“得意忘象”還有形骸與意識存乎其間；蘇軾“履適足忘”之說，乃足與履相適於一，無有間隔與區別，其境界自是高出一籌。

不但《咸卦》如此，《恆卦》也不例外。蘇軾於是比較二者：“艮、兌合而後爲《咸》，震、巽合而後爲《恆》。故卦莫吉於《咸》、《恆》者，以其合也。及離而觀之，見己而不見彼，則其所以爲《咸》、《恆》者亡矣。故《咸》、《恆》無完爻，其美者不過悔亡。”（卷四）“咸”“恆”之義并不能從某一單獨的爻畫獲取，也不能割裂內外卦之間的關係。因爲內外卦相合、六爻相合，所以《咸》《恆》卦在六十四卦中最吉；由於內外卦相隔，六爻相離，所以二卦各爻均不完美。這就是卦爻之間的差別。只見樹木，不見森林，一葉障目正是理解二卦卦義的障礙。“卦合而觀之”就是指卦義有合六爻之義以爲義，合內外卦之義以爲義，更有二者兼具，合六爻之義、內外卦之義以爲義三種情況。

《履卦》稱履，是因爲三能履二，而二爲三用，三爲五用。但是，以《彖傳》而言是吉，以三、五而言則三見咥、五至於危。蘇軾認爲《彖》統御全卦，三、五合和，故當爲吉；而於爻而論，六爻分散，三、五相離，不相爲用，故而致凶。這就是二者的不同。

卦合而言之，見卦之義；爻別而觀之，識爻之真。《艮卦》之“艮”，《彖傳》釋為止，而六爻皆取諸動。《彖》爻相悖正與《履》同。蘇軾分析說：

卦合而觀之，見兩艮焉。見其施艮於止，故取其體之靜者而配之，曰“艮其背”。爻別而觀之，不見艮之所施，而各見所遇之位。位有不同，而吉凶悔吝生焉。故取其體之動者，而不取其靜，以為其靜者已見於卦矣。上止而用下，下止而聽於上，此《艮》之正也。（卷五）

艮下艮上為《艮》，所以有兩艮。艮表山，故《大象》曰“兼山，艮”。由此可見艮之所施：不是《頤》施於天下之至動，也不是《大畜》施於天下之至健，而是施於止，施於背。六爻不同，各自分離，三畫卦的艮不可見，六畫卦的《艮》也不可見，所以，“爻別而觀之，不見艮之所施”。不見所施，只得隨六爻各自爻位而定。位有不同，吉凶悔吝各有差異。所以六爻皆取諸動。《艮》整卦為止，內外卦應講動，亦講止，只是動、止的內容不一樣。“上止而用下”，即上有所不為，使下為之；“下止而聽於上”，即下有所不思，而聽命於上。卦總體是止，而上下卦的止則是某一側面，即有所不為。如果上下卦亦是靜止，就是死卦了。

卦與爻有差異，爻與爻也有差異，通過六爻之間的差異方能尋求整卦卦義，又通過卦義才能理解爻義。所以卦義不可以僅爻別而觀之，需要“齊”，而“得其所齊，則六爻之義，未有不貫者”。這種“齊”，在蘇軾眼裏主要是將一復卦的內外卦合觀，如上所述的《咸》、《恆》、《艮》，又要注意各爻之間的關係，如《履》二、三、五爻的相互關聯。此外，也要觀察卦象。比如《大過》，內四陽，外兩陰，陽而擯陰，所以卦合而言之是君驕而無臣之世。具體到爻，則九五當驕，而九二不驕。因為九二爻以陽居陰，老夫女妻，“妻倨而夫恭，則臣難進而君下之之謂也”（卷三）。另外，從卦象上看，內外二陰居本末之地，有棟橈之象。而“爻別而觀之，則上六當棟橈，初六弱而能立，以遇九二，不橈者也”。《小過》相反，內二陽被外四陰所囚，乃臣強君弱之世。“爻別而觀之，六五當強臣，六二以陰居陰，臣強而不僭者也。”（卷六）

爻別而觀之，也不等於割裂六爻之間的相互關係。分別對待正是找出六者相互關係的基礎。蘇軾非常注重把六爻結合起來看。其中比、應兩種關係尤其受到蘇軾的重視。就在《大過》分析初、上兩爻時，他又發現初、上與二、三、四有關係。他具體分析道：“初六弱而能立，以遇九二，不橈者也。初、上非棟也，棟之所寄而已。所寄在彼，而隆橈見於此。初六不橈於下，則

九四棟隆；上六不足以相輔，則九三之棟橈，以其應也。”二、三、四與初、上是棟與寄的關係。這是從卦象而言。初自立而遇九二之陽，二者相比，得以不橈；初、四，三、上相應，所以九三棟橈、九四棟隆，則是從比、應而言。

蘇軾在解《易》之時，確實將每一卦作過整體考察，做到前後相應，從而全卦的解釋圓潤通徹。比如《師卦》以出師與慶功相應；九二與六三、六五大將主專一與衆將分主的局面相應。蘇軾在以爭鬥言《易》中也具有這種特點。於此，我們擬在下文分析。

蘇軾在探求卦爻之義上，以“卦合而言之”、“爻別而觀之”的方法獲取其真諦。這是在王弼《周易略例·明彖》論卦主基礎上的一次方法論的革新。就象數易學家割剝卦爻，支離破碎的解《易》方式而言，這也是一個巨大的進步。王弼尋求卦義，提出“夫少者多之所貴也，寡者衆之所宗也”的原則。但這并不能全該各卦的情況，所以他又有“或有遺爻而舉二體者，卦體不由乎爻也”的論斷^①。事實上，卦以統爻，王氏多少有分離二者的傾向，其所言不可能詳盡所有卦的情況。王弼在《周易略例·明卦適變通爻》中說：“夫卦者時也，爻者，適時之變也。”雖然明確指出了卦的主導地位，但王氏

① 王弼《周易略例·明彖》，《漢魏叢書》本。

忽略了卦由爻成，各爻的合和正是卦義所在。蘇軾不同，他在注重卦的時候同時注意了爻，將二者結合。他具體分析各爻的情況，又將六爻作為整體考察，從而求得六爻所齊之端。這樣就形成局部與整體的辯證統一、共性與個性的統一。因此，蘇軾往往以自己的分析獲取了卦義與爻義。在這種分析考察的基礎上，蘇軾進一步發展了他的理論。他說“古之論卦者以定，論爻者以變”（卷一《乾》）。與性情相較，又有“卦以言其性，爻以言其情；情以為利，性以為貞”的命題（同上）。所以性當是貞而定，情則是利而變。這樣，認識卦爻之義的方法又成為解開性情觀的鑰匙。性情論又是性命之說的基礎，所以，理解蘇軾的哲學，離開了這一基本方法便不完善，甚而偏失方向。

從《繫辭傳》本身的論述而言，蘇軾的解釋也是比較合理的。《繫辭傳》下篇言：“《易》之為書也，原始要終以為質也。”也就是說，卦義是通過推究事物的初始，歸納事物的結局而形成的。所謂始終乃指初爻和上爻。孔穎達《正義》：“言《易》之為書，原窮其事之初始，《乾》初九‘潛龍勿用’是‘原始’也；又要會其事之終末，若上九‘亢龍有悔’是‘要終’也。”又說：“此‘潛龍’、‘亢龍’是一卦之始終也，諸卦亦然。”^①

① 《周易正義》卷八，中華書局《十三經注疏》本。

由此而言，卦義是一定的，它可以通過爻義獲取，蘇軾整齊六爻以推斷卦義是合理的。與此相對，爻義則是千差萬別的。《繫辭傳》說：“六爻相雜，唯其時物也。其初難知，其上易知：本末也。”“二與四同功而異位，其善不同：二多譽，四多懼。”“三與五同功而異位：三多凶，五多功。”首句點明六爻的情況：“各卦六爻相互錯雜，只是反映特定的時宜和陰陽物象。”^①王弼說“爻者，適時之變也”正是對此的概括，可見，六爻因時不同而各異，隨後《繫辭傳》對各爻具體的情況作了分析，並以初上、二四、三五為對。蘇軾“爻別而觀之”就是建立在各爻爻義有別的基礎上，他不割剝爻與爻之間的關係，也在一定程度上看到了其中有相對的因素，所以蘇軾的思想具有合理性，應予以充分的認識與肯定。

二、多取為卦說

蘇軾在分析卦義的來源時，提出多種取法以為卦的方式。他說：“聖人之所取以為卦，亦多術矣。或取其象，或取其爻，或取其變，或取其剛柔之相易。取其

^① 黃壽祺，張善文《周易譯注》卷九，頁599，上海古籍出版社，1989年。

象，‘天水違行，訟’之類是也；取其爻，‘六三，履虎尾’之類是也；取其變，‘頤中有物曰噬嗑’之類是也；取其剛柔之相易，《賁》之類是也。”又稱：“遇其取者則言，不取者則不言也，又可以盡怪之歟？”（卷三《賁》）對於卦義，漢有取象說，定馬於乾固然機械；王弼易之以卦主說，也未能以偏概全。蘇氏“多取爲卦”說正是對前者的揚棄，對後者的補充。

首先蘇軾認爲卦義的形成有多種來源，不贊同王弼一爻爲主或遺爻而舉二體說。這種看法是比較符合實際的。事實上，王弼提出的卦義所主說不能圓滿地解釋《周易》中所有卦的情況，而各卦也不可能均按一種模式來說明其意義所在。蘇軾的主張是一種折中，也是一種創新，其實際就是要打破易學中派系門戶之見，盡量符合各卦形成的實際。僅此而言，蘇軾的主張要比王弼卦主說高明和客觀得多，也合理得多、靈活得多。

經蘇軾初步分析，聖人取以爲卦主要有四種情況，即取象、取爻、取變、取剛柔之相易。所謂取象，即取一卦之上下二體之象。比如《訟卦》坎下乾上，乾表天，坎表水，其《大象》云“天水違行，訟”，即是以上下二體之象合而言之。因爲天水運行方向相反，天西轉，水東流，正是訟義，表明此卦卦義乃取二體之象形成的。又如《中孚》之象如羽蟲之卵，柔內剛外，以象

定卦義故名《中孚》^①。所謂取爻，即取一爻或幾爻而定卦，比如《履卦》就是取六三爻爲據的。《履卦》卦辭稱“履虎尾”，而《履卦》六三爻亦稱“履虎尾”。此外，《履·彖》又云“履，柔履剛也”；《履卦》兌下乾上，僅六三爻爲陰爻，其下爲陽爻，正是六三爻以柔而履剛。所以蘇軾說“履之所以爲履者，以三能履二也”（卷一）。綜此兩方面來看，《履卦》卦義取義於六三爻無疑。所謂取其變者，不是指卦變。蘇軾認爲“頤中有物曰噬嗑”之類屬於這種情況。因爲頤中有物即口中有物，其意就是以口咬物，“噬嗑”而已。按“頤中有物曰噬嗑”乃《噬嗑·彖辭》，蘇意本王弼注：“頤中有物，齧而合之，噬嗑之義也。”^②此外，所稱取其剛柔之相易乃是蘇軾在談論卦變時提出的，所舉《賁卦》之例正是卦變說，此將在下文詳論。

蘇軾之論不僅是對王弼思想的繼承發展，也是對孔穎達分析《彖傳》三種體例的一種繼承和發展。孔氏指出：“凡卦之爲體，或直取象而爲卦德者；或直取爻而爲卦德者；或以兼爻而爲卦德者，此卦之例是也。”“此卦”即《需卦》，其《彖》曰：“‘剛健而不陷’，只由二

① 按：“取象說”當屬象數學的範疇，今因其前後聯屬，姑附此。

② 王弼、韓康伯《周易注》卷三，《四庫全書》本。

象之德；‘位乎天位以正中’是九五之德也”^①。孔氏對王弼的思想略有發展，蘇軾則明顯改進了這一思想，從而更加完善。

與蘇軾相近，稍後的程頤在相同的注解位置作了類似的論述。

凡卦，有以二體之義及二象而成者，如《屯》取“動乎險中”，與“雲雷《訟》”取“上剛下險”，與“天水違行”是也。有取一爻者，成卦之由也，“柔得位而上下應之，曰《小畜》”；“柔得尊位，大中而上下應之，曰《大有》”是也。有取二體，又取消長之義者，“雷在地中《復》”，“山附於地《剝》”是也。有取二象兼取二爻交變為義者，“風雷《益》”兼取損上益下，“山下有澤《損》”兼取“損下益上”是也。有既以二象成卦，復取爻之義者，《夬》之“剛決柔”，《姤》之“柔遇剛”是也。有以用成卦者，“巽乎水而上水《井》”，“木上有火《鼎》”是也，《鼎》又以形為象。有以卦形為象者，“山下有雷《頤》”，“頤中有物曰《噬嗑》”是也。^②

① 《周易正義》卷二《需》。

② 《周易程氏傳》卷二《賁》，《二程集》，中華書局，1981年，頁808。

程頤作為著名的理學大師，確實在理論思維上比蘇軾進步。兩相比較，蘇氏僅在卦義來源上多樣化了一步，但同一卦卦義的多層取據，他並沒有在孔穎達的基礎上有所前進，反而有退卻。程頤不同，他既與蘇軾不同卦義上多種取法的方式相同，又在同一卦卦義多重來源上進一步發展、豐富了孔氏的理論。程氏緊接着又闡述了他的卦變說，在形式上倒似借鑒了蘇軾的《易傳》^①。

三、卦 時

王弼在《周易略例》中本於《繫辭傳》“變通者，趣時者也”提出適時說：

夫卦者時也，爻者適時之變者也。夫時有泰

① 《蘇氏易傳》雖比《伊川易傳》早定稿，也先行托付於人。但據目前的研究尚沒有證據說明程氏見過《蘇氏易傳》。其大弟子楊時才言及蘇《易》，見《龜山集》。按《蘇氏易傳》初步撰定於元豐七年（1084），定稿於海南；程頤最早作自序於元符二年（1099），在未交出前尚冀修改。又何蓮《春渚紀聞》卷六載蘇軾曾將《易傳》託與錢世雄，時間為建中靖國元年（1101）六月；而《伊川易傳》，據朱熹所編《伊川先生年譜》，明確記載為程頤病革時交與尹焞、張繹，時間為1107年。

否，故用有行藏。卦有小大，故辭有險易。一時之吉，可反而凶也。故卦以反對，而爻亦皆變。是故用無常道，事無軌度，動靜屈伸，唯變所適。故名其卦，則吉凶從其類；存其時，則動靜應其用。尋名以觀其吉凶，舉時以觀其動靜，則一體之變，由斯見矣。^①

所謂適時，是就爻而言。王弼認為卦指出事物、現象所處的特定背景即“時”，卦辭因各卦所處之時不同而有所區別——“反對”，而爻則順應卦時，隨時變化以趨時避禍，從而解釋爻的特點：“變”。蘇軾與此主張大有出入，他談爻的變化不以時論，而如下面所將要詳述的那樣，以爭鬥的形式、變異了的爻位解釋，對於《周易·彖傳》中所談的時他便另作解釋。他認為卦都有時、有義、有用。他說：

卦未有非時者也。時未有無義，亦未有無用者也。敬當其時有用，焉往而不為大？故曰“時義”，又曰“時用”，又直曰“時”者，皆適遇其及之而已，從而為之說則過矣。如必求其說，則凡不言此者，皆當求所以不言之故，無乃不勝異說而厭棄之

① 《周易略例·明卦適變通爻》。

歟？（卷二《豫》）

每一卦都有其特定的背景、特定的意義、特定的用途。任何事物和現象當它在特定的背景下，有其用途時，它就能發展壯大。整部《周易》的六十四卦也是這樣。所以凡是言“時義”、“時用”、“時”者，都是因為它們恰遇上了那個特定的背景、那個意義、那個用途罷了。蘇軾因此認為知道了這一點，就不必為那些沒有談及“時”的卦強加解說，亦即那些卦雖有其時、有其用，但時與用卻不能結合在一起。總之，蘇軾強調的是“時”、“義”、“用”的結合。

對於有些卦談時，有些卦不談時，蘇軾還作了進一步的解釋：“取而觀之，因其言天地以及聖人、王公，則多有是言。”天地、聖人、王公能“先天而天弗違，後天而奉天時”，所以言及他們就有“時”。這是蘇軾對《周易》全文作出整體考察後得出的結論，實質無非講封建等級的優越性而已。《周易》中這種因所言者“大”，而後才言及“時”的情況，正是天地、聖人、王公之勢所造成的。於此，蘇軾指出：“因其所言者大而後及此者，則其言之勢也，非說也。”說明有了天地、聖人、王公的地位，也就能夠順時而行了。這無疑是對前說的強化。通過對時的解釋，蘇軾還推此及彼，認為《周易》中“見天地之情”、“利見大人”等說法都是如

此，不可因為與其他卦不同就強為之解。所以作為統治階級，他們既有其時，也有其用，而平民百姓就比較困難了。

四、“縱橫家”與易學

三蘇在當時被人斥為縱橫家而倍受鄙夷。首先是王安石。邵博《邵氏聞見後錄》卷一四記載：“東坡中制科，王荊公問呂申公：‘見蘇軾制策否？’申公稱之。荊公曰：‘全類戰國文章，若安石為考官，必黜之。’故荊公後修《英宗實錄》，謂蘇明允有戰國縱橫之學云。”《續資治通鑑·宋紀六七》：“帝（神宗）閱轍狀，問（王安石）：‘轍與軾如何？觀其學問相類。’安石曰：‘軾兄弟大抵以飛鉗捭闔為事。’”^①此外，當時奏劾蘇軾的人更說得生動具體一點。比如趙挺之稱：“蘇軾學術，本出《戰國策》蘇秦、張儀縱橫揣摩之說。”^②賈易則彈奏：“軾之為人，趨向狹促，以沮議為出眾，以自異為不羣，趨近利，昧遠圖，效小信，傷大道，其學本於戰

① 《續資治通鑑》卷六七，神宗熙寧二年八月庚戌，頁1654，中華書局標點本，1957年。

② 《續資治通鑑長編》卷四〇七，十二月乙巳，上海古籍出版社，1985年。

國縱橫之術，眞傾危之士也。”^①《宋史紀事本末·洛蜀黨議》亦載楊康國言：“轍之兄弟，謂其無文學則非也，蹈道則未也。其學乃學爲儀、秦者也。其文率務馳騁，好作爲縱橫捭闔，無安靜理。”^②到了南宋的朱熹，爲了駁倒對手，尊理學於一統，他不但稱蘇氏蜀學是出入佛老的“雜學”，也不放棄三蘇爲縱橫家的說法。一是“老蘇父子自史中《戰國策》得之，故皆自小處起議論”^③。這是方法問題。一是作風問題：“其徒如秦觀、李廌之流皆浮誕佻輕，士類不齒，相與扇縱橫捭闔之辨，以持其說，而漠然不知禮義廉恥之爲何物。雖其勢利未能有以動人，而世之樂放縱、惡拘檢者已紛然向之。”^④金人王若虛也說“蘇氏（洵）喜縱橫而不知道”^⑤。方回縱觀宋代大儒，認爲：“蘇長公，儀、秦而佛、老者也。”^⑥清人全祖望作《宋元學案》，於卷九八

① 《續資治通鑑長編》卷四六三，八月己丑。

② 《宋史紀事本末》卷四五，頁441，中華書局，1997年。

③ 黎靖德《朱子語類》卷一三九，頁3307，中華書局，1994年。

④ 《答汪尚書》，《朱熹文集》卷三〇，頁1273。

⑤ 《議論辨惑》，王若虛《滄南遺老集》卷三〇，《四部叢刊》本。

⑥ 《宋元學案補遺》卷八二引《桐江文集》，《叢書集成續編》本。

中歸納總結時更稱“蘇氏出於縱橫之學而亦雜於禪”。錢穆在《朱子學提綱》中論及蘇氏蜀學，也說：“蘇洵閉戶讀書，當時號爲通六經百家之說，及其子軾，父子爲文，皆法《孟子》，兼參之《戰國策》，有縱橫家氣息。”^①可見，三蘇有縱橫家特色乃古今定論，不可移易。

說三蘇有縱橫家特色並沒有冤枉他們。蘇洵自己就說：“聖人之道有經有權有機”，“仲尼之說，純乎經者也；吾之說，參乎權而歸乎經者也。”^②他所撰寫的《權書》更是其具有縱橫家特色的最好說明。至於蘇軾，他本身是諫官，其文實受乃父及戰國文字影響。朱熹又說：“蘇子由（轍）《古史》前數卷好，後亦合雜權謀了。”^③在《蘇氏易傳》中，縱橫家色彩絲毫沒有減弱，反而表現得比較充分。下面我們還是作一些具體的分析。

從形式上講，《蘇氏易傳》充分體現出三蘇父子能文善辯的特色。明人陳所蘊指出：“其言縱橫蕩恣，奧

① 錢穆《朱子新學案》上冊《朱子學提綱（代序）》，頁10，巴蜀書社，1986年。

② 《衡論上·遠慮》、《諫論上》，《嘉祐集》卷四、卷九，頁80，243。

③ 《朱子語類》卷一三五，頁3228。

渺汪洋。”又說：“其意所欲達，即不難紆徊曲折以伸其說。”^① 戰國策士爲了說動君主，其言足以說有爲無，顛倒是非。而“紆徊曲折以伸其說”正是他們采取的最基本的方法。明代焦竑爲《兩蘇經解》作序也稱：“兩蘇以絕人之資，剖心經術，沉浸涵泳之餘，妙契其微旨，若見夫六通四辟，無之而非是者，故發之文，如江河滔滔汨汨，日夜不止，衝砥柱、絕呂梁，歷數千里，而放之於海，雖舒爲安流、激爲怒濤，變幻百出，要以道其所欲言而止，故世代遞更，好憎屢變而二子之文，卒與六經爲不朽。”^② 焦氏所言兩蘇經解之文的特色何嘗又不通於戰國縱橫家的言辭呢？其他如《四庫全書總目》等也有類似之語。

從內容而言，趙挺之說蘇軾學術出於戰國策士縱橫揣摩之說，排出當時政爭的成份在內，我們也不能爲蘇軾否認這一點。就《易傳》而言，所謂揣摩，實際上與蘇軾談爭鬥有關。因爲有爭鬥就有勝負，如何奪取勝負就要“揣摩”形勢了。朱熹說：“東坡《易》說六個物事，若相咬然，此恐是老蘇意，其他若佛說者，恐是東

① 冰玉堂刻《蘇氏易解》卷首。

② 萬曆二十五年，焦竑序畢氏刻《兩蘇經解》本卷首。

坡。”^① 由此而言，蘇軾所談的爭鬥主要發生在六十四卦的六爻之間。明代鄧夢文對比程頤、蘇軾及朱熹的易學，把這點說得更為明白：

竊窺之陰陽不測之神，似皆傳注所未能及，而就爻辭敷論，則不過人言其意耳。伊川每以道學之言說經，時或失之迂僻。而子瞻動輒作闢，謂某爻往應某爻，為某爻所隔，幾於無卦。不然，妄謂皆非聖人立言之意也。惟晦翁說易最平。每言某爻不可曉，不作強解。余是以益信強解者之遷就也。^②

蘇軾以爭鬥言易自有其合理性，即將六爻之間的矛盾以爭鬥的方式表現出來，而產生爭鬥的根源就在於六爻之間存在承、乘、比、應的關係，鄧氏之論也有過激之處^③。爲了說明問題，我們從以下幾個方面來談。

第一，人情說。

人情說是爭鬥解《易》的一種理論基礎，他來源於蘇洵，又與歐陽修有密切關係。蘇洵在《易論》之中本

① 《朱子語類》卷六七，頁 1676。按朱熹言是蘇洵之意不確，說見下文。

② 《八卦餘生》卷首《八卦餘生記臆》。

③ 龍晦曾論及蘇軾以爭鬥言易，參考《蘇軾易學初探》，《巴蜀文化論集》，頁 251—252，四川民族出版社，1999 年。

於人情出發，以“三尺豎子”也知道的道理來論證“聖人之道所以不廢者，《禮》爲之明，而《易》爲之幽”。這種道理就是人們好生惡死，而貴賤、尊卑、長幼，耕而食，蠶而衣，就是達到人與人、人與鳥獸和諧相處的手段。同時又不要使人們不褻瀆這種道理就需《周易》神秘莫測的一面。歐陽修更以人情作爲一種標準來衡量言語等的正確與否。他撰寫《縱囚論》，主張爲政本於人情，指出：“堯、舜、三王之治，必本於人情，不立異以爲高，不逆情以干譽。”^①蘇軾在《中庸論中》、《詩論》中明確使用人情說：“夫聖人之道，自本而觀之，則皆出於人情。”“夫六經之道，惟其近乎人情，是以久傳而不廢。”^②有名的洛蜀黨爭更多地源於蘇軾不滿程頤的不近人情。東坡自己就說：“臣又素疾程頤之姦，未嘗假以色詞，故頤之黨人，無不側目。”^③邵伯溫《邵氏聞見錄》卷一三也載“正叔多用古禮，子瞻謂其不近人情如王介甫（安石），深疾之，或加抗侮”。《宋史紀事本末》卷四五《洛蜀黨議》則載：“頤在經筵，多用古禮，蘇軾謂其不近人情，深疾之。”在蘇軾看來，不近人情是聖賢之人所不取的，他說：“孔子不取微生高，

① 《歐陽文忠公文集》卷一八。

② 《中庸論中》，《詩論》，《蘇軾文集》卷二，頁61，55。

③ 《杭州召還乞郡狀》，《蘇軾文集》卷三二，頁913。

孟子不取於陵仲子，惡其不情也。”^①

在《東坡書傳》中，蘇軾運用人情說：“夫恃人而而行師於不利之地，亦非人情，故皆不取。”^②已經使衆人和合，卻行兵用師於危難境地，無疑是背棄他們，置於死地，這是不合於人之常情的，因而并不可取。他又稱《梓材》一文有“古今解者皆隨文附致，不厭人情”之處，主張“以意求之”^③。蘇軾將《周易》的性質定為“聖人所以盡人情之變”之書，人情說在《易傳》中處處可見。在《周易》之中，各爻變化多端，其中雖有勾心鬥角之處，但蘇軾以為終歸要合人情。朱熹說：“老蘇說《易》專得於‘愛惡相攻而吉凶生’以下三句。他把這六爻視那累世相讎相殺底人一樣，看這一爻攻那一爻，這一畫克那一畫，全不近人情。”^④朱氏認為《易傳》中這種論述是蘇洵的思想，其實也未必然，蘇洵原稿并未流傳於世，朱氏不可能分辨得如此細，所以正如前文所引，他不得不承認自己乃出於臆測。不過，朱熹眼光之敏銳着實讓我們感到驚訝。試看蘇軾對以下幾句《易大傳》文的解釋：

① 《書李簡夫詩集後》，《蘇軾文集》卷六八，頁2148。

② 《東坡書傳》卷七《湯誓》。

③ 《東坡書傳》卷一三《梓材》。

④ 《朱子語類》卷六七，頁1675—1676。

吉凶以情遷，

順其所愛，則謂之吉；犯其所惡，則謂之凶。

夫我之所愛，彼有所甚惡，則我之所謂吉者，彼或以為凶矣。故曰：“吉凶以情遷。”

是故愛惡相攻而吉凶生，

在我為吉，則是天下未嘗有凶；在彼為凶，則是天下未嘗有吉。然而吉凶如此其紛紛者，是生於愛惡之相攻也。

遠近相取而悔吝生，

悔吝者生於不弘通者也。天下孰為真遠？自其近者觀之，則遠矣。孰為真近？自其遠者觀之，則近矣。遠近相資以為別也。因其別也，而各挾其有以自異，則或害之矣。或害之者，悔吝之所從出也。

情偽相感而利害生。

信其人則舉以為利己，不信則舉以為害己，此情偽之蔽也。

凡《易》之情，近而不相得則凶，或害之，悔且吝。

此明凶與悔吝輕重之差也。近而不相得則相害，故凶。“或害之”者，非我之罪也，然亦有以致之矣。

將叛者其辭慚，中心疑者其辭枝。吉人之辭寡，躁

人之辭多，誣善之人其辭游，失其守者其辭屈。

微之顯，誠之不可掩也如此，故或害之者，我必有以見於外也。（卷八）

《易大傳》既然有“情”，有“愛惡相攻”，有“情僞相感”等等，這與蘇氏本有的人情說一拍即合，於是以人情解《易》成為其中重要的一部份。

比如《訟卦》上九爻因訟而得到了“錫之鞶帶”的殊榮。蘇軾認為六三爻與上九爻相匹配，二、四兩爻曾獲取六三爻，由於六三與二四爻相爭訟而不勝，於是逃歸上九爻。這樣，上九爻獲取六三爻，就是從二、四兩爻那裏奪來的。好比一條鞶帶，從別人那裏奪過來服在自己身上，自然是不光彩的事情，因此有三褫之辱。蘇軾論述道：

六三，上九之配也，二與四嘗有之矣。不克訟而歸於上九，上九之得之也，譬之鞶帶，奪諸其人之身而已服之，於人情有報焉，故終朝三褫之。既服之矣，則又褫之，愧而不安之甚也。二與四，訟不勝者也。然且終於無眚與吉也。上九，訟而勝者也，然且有三褫之辱，何也？曰：此止訟之道也。夫使勝者自多其勝，以夸其能；不勝者自耻其不勝，以遂其惡，則訟之禍，吾不知其所止矣。故勝

士。這樣清明的君王，自然成為封建士大夫仰慕而願意追隨的了。君謙臣能，社會就能得到治理，所以“無不利”。當然臣不隨君也不是好事，所以蘇軾還補充了最後一句。與九二爻相反，九五爻“枯楊生華，老婦得其士夫”。二者恰好倒了個兒，蘇軾於此也作了相近的發揮。他說：

盛極將枯，而又生華以自耗竭，而不能久矣。稊者顛而復孽，反其始也。華者盈而畢發，逮其終也。九五以陽居陽，汰侈已甚。而上六棄之，力不能正，祇以速禍。故曰：“老婦得其士夫，無咎無譽。”老婦，上六也。士夫，九五也。夫壯而妻老，君厭其臣之象也。故教之以“無咎無譽”，以求免於斯世。咎所以致罪，譽所以致疑也。

又如他發揮人情說談人情與禮：

君臣、父子、夫婦、朋友之際，所謂合也。直情而行謂之苟，禮以飾情謂之賁。苟則易合，易則相瀆，相瀆則易以離。賁則難合，難合則相敬，相敬則能久。（卷九《序卦傳》）

符合人情，人與人之間才有親合力。但直情而行，過於

隨便，相互間就會產生瀆慢作用，從而導致相離的危險。這時以禮儀加以約束，相互就有敬意，從而久遠地保持和諧的關係。我們將其與蘇洵的《易論》相比，可以發現，這兩處是十分相近的。

蘇軾也並非絕對的“人情論”者，在他看來，一切都是辯證的，有些不合人情的東西也不可一概否認。比如在《升卦》中，蘇軾認為只有仁人方能做到於“人情必爭之際”而不爭，“大王避狄於豳，而亨於岐”正是如此（卷五）。於《艮卦》他以上九爻為“止之極”，而“枯者不忘釋，痿者不忘起，物之情也”，但上九爻卻“不志于動”，所以蘇軾贊嘆道：“非天下之至厚，其孰能之！”（卷五）這種“非人情”恰好又迎合了人們對聖人神往的心理，又是符合人情的。

人情說以揣摩人之常情來打動人，從而使所言事理立於可信之地。這是從情理、內心方面的冷靜考慮。人情說是理性思維的結果。從蘇軾所處的時代環境看，人情說也不限於歐陽修和三蘇父子。疑經惑傳的時代風尚都需要理論的基石，士大夫們多用了這一招術，只是歐陽修和三蘇父子表現得更明顯而已。

在下面的分析中，我們將看到蘇軾總是以人情為基礎開始他層層深入的剖析的。人情說能從內心打動人，但它同時也使人內心平靜下來，人們並不能因此而懂得利害攸關之事，人能信從其說而不必遵從其說以行事。

這時，勾心鬥角的權謀之術就起作用了。

第二，權謀之術。

朱熹說蘇軾“論事實則尚權謀”^①。權謀的產生來源於爭鬥。正如上文所引朱熹之語，蘇軾在《易傳》中言爭鬥的內容是很多的。為什麼會出現這種情況呢？在蘇軾看來，如此解《易》并非是出於己意。《繫辭》稱“其出入以度，外內使知懼”，蘇軾解釋說：“卦所以有內外，爻所以有出入者，爲之立敵而造憂患之端，使知懼也。有敵而後懼，懼而後用法，此物之情也。”（卷八）卦爻均有敵對之處，憂患難免，爭鬥難逃。《周易》本身是一部教導人們趨吉避凶的儒家經典，其中所言吉凶悔吝，往往是說怎樣做是吉，怎樣做是凶等等。孔子說：“加我數年，五十以學易，可以無大過矣。”^②正是對此所作的生動說明。所以，立敵使知懼，懼而後用法，就是避免受到損害。爭鬥之中要免受侵害，就有一系列法則。蘇軾則使用權謀之術來作解說。下面，我們以具體事例看看蘇軾是怎樣爲人謀的。

在《大壯卦》，蘇軾分析揣摩了事物處困窮之時總是老謀深算的情況：

① 《答汪尚書》，《朱熹文集》卷三〇，頁1272。

② 《論語·述而》。

羊，九三也。藩，上六也。羸，廢也。九三之壯，施於上六。上六，窮陰也。九三，壯陽也。以壯陽觸窮陰，其勢若易易然。而陽壯則輕敵，陰窮則深謀。故小人以是為壯，而君子以是為罔己也。以陽觸陰，正也，而危道也，是以君子不觸也。
(卷四)

按《大壯》乾下震上，只有上二爻為陰爻。蘇軾以九三為羊，上六為藩籬。九三為陽爻，所以羊剛健強壯；而上六是陰爻，地處極上，所以是瀕臨絕境的窮陰。以常理而言，以勝勇追窮寇本是極容易的事情，但勝利者往往出現驕傲輕敵，被勝利冲昏頭腦的現象。蘇軾就以九三壯陽輕敵，而上六的窮陰深思熟慮。他進而區別君子小人在此問題上的差別，認為小人因陰謀而自壯，君子則因輕敵而自喪。以陽觸陰雖正而危。

他還揣摩九四爻的形勢，發現“外有二陰之敵，而內有初九之觸”，這就是九四爻有悔的緣故。因為敵人還未消亡，而內部卻自相爭戰，所以九四以此為病。但是九四爻有其統衆方略，他懷柔內部，使他們歸屬自己，從而在敵人面前壯大了自己，悔恨消亡，可以前往應戰了。《易》為君子謀，不為小人謀。蘇軾的論述抓住了這一基本點。

《既濟》六二爻說：“婦喪其茀，勿逐，七日得。”

喪而勿逐，是何道理？蘇軾從《既濟》為安定康樂之世，人心穩定，而小人開啓爭端說起，設計了以靜制動的息盜謀略。其言如下：

安樂之世，人不思亂，而小人開之。開之有端，必始於爭。爭則動，動則無所不至。君子居之以至靜，授之以廣大，雖有好亂樂禍之人，欲開其端，而人莫之予，蓋未嘗不旋踵而敗也。《既濟》爻爻皆有應，六二、六四居二陽之間，在可疑之地，寇之所謀。而六二居中，九五之配也。或得欲間之，故竊其蓍。蓍者婦之蔽也。婦喪其蓍，其夫必怒而求之。求未必得，而婦先見疑，近其婦者先見詰。怨怒併生，而憂患之至，不可以勝防矣。故凡竊吾蓍者，利在於吾之逐之也。吾恬而不逐，上下晏然，非盜者各安其位，而盜者敗矣。故曰：“勿逐七日得。”（卷六）

動亂總是以爭開始，但是，人人都不參與動亂，小人也無可奈何，爭鬥很快就會平息下來。《既濟卦》就是這種情況。《既濟》爻爻皆有應，陰陽均當位而安其所，靜而不用，用必亨通，所以它表示難平而安樂之世。但是太平之中隱含着危機，《大象》說“君子以思患而豫防之”，表明憂患常在此時發生。據卦爻，六二、六四

在初九、九三、九五之間，陰爲虛，故其地可疑。小人起亂必始於此。九二居中而與九五之尊位應，易受人忌，故有間離二、五者竊取九二之“茅”。以人情而言，婦喪其常用之物，其夫必怒。在尋找不到的情況下，不但懷疑其妻子，還會埋怨其近鄰。如此一來，事情就會沒完沒了。蘇軾認爲，這恰好是竊取“茅”而欲間之者所想達到的目的，所以他爲此謀劃以靜制動之法。夫不逐茅，上下晏然而安，盜者所想達到的目的也就破產了。整體而言，蘇軾之理可爲“名論”，然揣摩之事未免“太覺鄙俚”^①。

蘇軾曾比較《大畜》與《小畜》兩卦，發現“大畜將以用乾，而小畜將以制之”（卷一《小畜》）。進而求用還可以，進而受制就不可以了。因此，蘇軾爲《小畜》謀劃爲自其交之未深而去之。《小畜》乾下巽上，乾之所以“卒受其病”，在蘇軾看來，主要是乾健而急於用。初九始交，傷而去之，其害尚淺；九二交深於初九，自引而後脫離；九三交往過從更深，復不可得，脫輻與之處。至於九五、上九，情境更爲惡劣。外卦巽本陰卦，但九五、上九爲陽爻，它們“以質陽而志陰者畜乾，乾知其不可也難”（卷一《小畜》），所以乾受害也深。

① 吳之鯨刻本眉批。

爲君子謀莫過於應變，而最大的變主要是權臣之“變”。蘇軾在《小過》中揣摩強臣“欲爲變”的心態，從而爲君子謀。

已上者，其勢不可復下之辭也。六五之權，足以為密雲，而終不為雨。次於西郊而不行，豈真不能哉？其謀深也。強臣之欲為變也，憂在內，是故見利而不為，見益而不取，蘊畜以自厚，持滿而不發者，凡皆以遂其深謀也。當是時也，必有穴其間而為之用者，故戒之曰“公弋取彼在穴”。君子之居此，苟無意於為盜，莫若取其在穴者以自明於天下，而天下信之矣。（卷六）

《小過》爲君弱臣強之卦，六五以陰爻而居君位，表示大臣權力熾熱得無以復加，勢不可復下。但是六五有權不用，所以有“密雲不雨”之象。爲什麼有權而不用呢？蘇軾認爲這是篡亂之臣以退爲進，表面謙遜而實際上想以此實現其陰謀。君子在此時，就應抓其追隨者，以明自己忠君正直之心。

蘇軾談權謀，但不談權詐。王安石批評三蘇父子爲縱橫家，但他自己卻爲政治理想尋理論，時常以“權”爲權變，與縱橫家相去無幾。王氏認爲當時乃非常時期，當用非常措施，古人就稱爲“權”。對於這種思想，

他反復地進行了闡述。在對《解·彖》的注解中，王安石便說：“有難則往，而出乎中，所以濟難。難已，則來而復。其中所以保常。濟難以權，保常以中，此所以吉。”^①《隨卦》九四爻：“‘明’足以趨時，‘孚’足以守道，非知權者，孰能與于此？故孔子曰‘明功也’，言明則有功。”^②在《明夷》六五爻王安石以歷史為鑒，認為“（比干）諫而死，所以存義，貞而不利；（微子）去之，所以達權，利而不貞。”^③在對《鼎》初六爻的解釋中，王安石更大膽地說：“‘顛趾’，變常也。‘得妾’，詭正也。變常而義，詭正而道，故無咎，所謂可與權者也。”^④僅此而言，王安石的“權”不單是權變，更是權詐。王安石說“權”與蘇洵“參乎權而歸乎經者”相似。以今天的眼光看，他們無非是從傳統學術中尋求着濟世良方，說縱橫只是表象而已。但蘇軾解“權”不同，他更多地是以權力作解（見下文）。

第三，爭鬥與爭鬥之道

有愛有惡，二者相攻就成為爭鬥的根源。人們崇奉君子，厭惡小人，必欲除去小人而後快。但是蘇軾認為

① 李衡《周易義海撮要》卷四《解》，《四庫全書》本。

② 《周易義海撮要》卷二《隨》。

③ 《周易義海撮要》卷四《明夷》。

④ 《周易義海撮要》卷五《鼎》。

君子與小人相待而成。比如《泰卦》是小人愈衰而君子日盛之時，君子就不可乘勢追擊，去盡小人。“聖人獨安夫泰者，以爲世之小人不可勝盡，必欲迫而逐之，使之窮而無歸，其勢必至於爭。爭則勝負之勢未有決焉。”（卷二）最佳的狀態應是“君子居中常制其命，而小人在外不爲無措，然後君子之患無由而起”。爭并不能解決問題，只有各守其分，君子制命，小人用事，相安無事才能和諧。君子小人之爭於《易》也就是陰陽相爭。《泰卦》就是陽長陰消，陽迫陰之卦。陰陽又代表君臣，《大過》二、五陽自內出而擯陰於外，是君強臣弱之世；《小過》二、五陰自外入，囚陽於內，是臣強君弱之世，同樣是陰陽相爭，又是君臣相爭。所以蘇軾又辯證地論述了他的陰陽觀、君臣觀：

《易》之所貴者，貴乎陽之能御陰，不貴乎陽之陵陰而蔑之也。人徒知夫陰之過乎陽之爲禍也，豈知夫陽之過乎陰之不爲福也哉？立陰以養陽也，立臣以衛君也。陰衰則陽失其養，臣弱則君棄其衛。（卷三《大過》）

蘇軾認爲陰陽、君臣是辯證的統一，褒揚與抑制任何一方都是不正確的。《易》主陽爻能駕御陰爻，以陰承陽爲順，柔乘剛爲逆。陽不能御陰，陰反而制陽自然不

當。《小過》以陰迫陽，聖人稱其爲“小過”就是此義。同時，《易》也并不以陽爻陵辱陰爻爲貴。《大過》陽爻擯棄陰爻，聖人以之爲“大過”即表明這一點。所以陰過陽爲禍，陽過陰也不爲福。陰陽相資，相待而成，陰以養陽，陽以護陰。君臣如陰陽，其義亦然。蘇軾的陰陽、君臣觀是比較合理的，由此也就不存在什麼扶陰抑陽的問題。吳之鯨刻本《蘇長公易傳》眉批便說：“此是陰陽正說，當時朱子不知，何以硬差先聖扶陽抑陰！”

陰陽如此，對於兩陽爻來說，也需相互謙待，以相下爲上。在《履卦》，蘇軾就倡以老子之說：“履之所以爲履者，以三能履二也。有是物者不能自用，而無者爲之用也。乾有九二，乾不能用，而使六三用之。”（卷一）六三陰爻而履九二陽剛之爻，這就是“履”。外卦乾不用九二而六三用之，這就是以無爲用的老子之道。爲什麼以無爲用？“乾，剛也，九二亦剛也。兩剛不能相下，則有爭。有爭則乾病矣。故乾不親用，而授之以六三。六三以不撓之柔，而居至寡之地，故九二樂爲之用也。”乾與九二相爭則乾不利，六三處兩陽爻之間因弱而不爭猶利，乾亦以不爭得全，可見謙弱就是息爭之道。

蘇軾用縱橫家思想解《易》是爲了說明六十四卦中各爻之間的相互關係。鄧夢文說：蘇軾“謂某爻往應某爻，爲某爻所隔，幾於無卦”。正點明了蘇軾這種解

《易》風格的實質。由於蘇軾始終貫徹以人事言，所以他把承、乘、比、應的關係變成敵友關係。如此一來，爻與爻之間便活潑生動起來，不再干癟，更有益於指導實踐。無疑，蘇軾的解《易》方法是一種比較積極的探索。

五、“用事之地”與有“權”與否

蘇軾在解釋卦爻時提出了“用事之地”與有“權”與否的觀點。關於前者，曾引起明人沈一貫的注意。他是從“用事之爻”出發的。而後者與前者緊密相連，故一并分析。沈一貫不但贊同蘇軾的觀點，而且還作了進一步的論證。我們先從他的眼光看蘇軾這一觀點。其言曰：

蘇子謂二、三、四、五為用事之爻。其說較長。蓋初、上非用事之爻，即以陰居陰，以陽居陽，不足為重輕，故《需》與《困》之上六皆言未當。中四爻用事之爻，則以陰居陰，以陽居陽，始為當位，而九五尤為正位。乃《噬嗑》六五亦稱“得當”者，“得”之為言，語意差緩，以其“柔得中而上行”，薄言乎許之也。至於《既濟》六爻皆正，而《象》曰“剛柔正而位當”，則因用事之爻

而併及初、上耳。《家人》除上爻，餘五爻皆正，而《彖》曰“女正位乎內，男正位乎外”。《蹇》除初爻，餘五爻皆正，而《彖》曰當位貞吉，亦與前同。《漸》除初、上二爻，中四爻皆正，而《彖》曰“進得位”，“進以正”。《既濟》之反曰《未濟》，《彖》曰“雖不當位”。《漸》之反曰《歸妹》，《彖》曰“位不當”。可見重用事四爻，而尤重二與五之用事矣。^①

據沈氏之言，蘇軾“用事之爻”的觀點包含了三個方面。其一，用事之爻指二、三、四、五爻，只有以陰居陰，以陽居陽方為當位。其二，初、上非用事之爻，故陰陽居之無足輕重。其三，用事四爻，以二、五兩爻尤為所重，九五更是正位。此外，沈氏分析《噬嗑》、《既濟》、《家人》、《蹇》等卦不合其例，乃是特殊情况所致。沈氏的系統歸納對於我們認識蘇軾的思想很有幫助，下面針對蘇軾的論述作一些具體的分析。

蘇軾“用事之爻”的觀點是基於《繫辭》“知者觀其彖辭，則思過半矣”作出的。他解釋說：“彖者常論其用事之爻，故觀其彖，則其餘皆彖爻之所用者也。”按“彖辭”，《經典釋文》引馬融曰：“彖辭，卦辭也。”

^① 《易學》卷一，《續修四庫全書》本。

鄭玄曰：“爻辭也。”王肅曰：“彖舉象之要也。”又“師說通謂爻卦之辭也。一云即夫子彖辭”^①。如此，解說紛紜，莫衷一是。韓康伯注：“夫彖者，舉立象之統，論中爻之義，約以存博，簡以兼衆，雜物撰德，而一以貫之。”又“彖之爲義，存乎一也”^②。實以“彖辭”作《彖傳》。從蘇軾的具體運用來看，他贊同韓氏所注。通過韓氏的論述可知，所謂“用事之爻”乃指一卦卦主，即卦義所在之爻。亦即王弼所言“夫彖者何也？統論一卦之體，明其所由之主也”^③。準確地說，蘇軾更多地是用“用事之地”的說法，又與“非用事之地”相對。蘇軾的相關論述主要分布在《泰》、《大過》、《明夷》、《旅》、《巽》、《小過》六卦上，而以《明夷》、《巽》兩卦最爲突出。

先看蘇軾在《巽卦》中的解釋。《巽·彖傳》：“剛巽乎中正而志行，柔皆順乎剛，是以‘小亨，利有攸往，利見大人’。”蘇軾解云：

所以為巽者，初與四也。二、五雖據用事之

① 《經典釋文》卷二《周易音義·周易繫辭下》，中華書局，1983年。

② 王弼、韓康伯《周易注》卷八。

③ 《周易略例·明彖》。

地，而權不在焉，故曰“剛巽乎中正而志行”，言必用初與四而後得志也。權雖在初與四，而非用事之地，故曰“柔皆順乎剛，是以小亨”，言必順二、五而後亨也。“利有攸往”，為二、五用也。“利見大人”，見九五也。有其權而无其位，非九五之大人，孰能容之？（卷六）

巽者，順也。《序卦》云：“巽者，入也。入而後說之，故受以《兌》。”《說卦》亦云：“巽，入也。”均有順義。《巽卦》之所以為巽，就在“順”上。初、四為陰，二、五為陽。初、四承陽，有陰順陽，柔順剛之義，所以蘇軾以初、四為卦義之所在。初、四陰柔順，從而不辦事；而二、五剛健，處在用事之地。但是《巽卦》卦主初、四為義，有權在焉，而二、五有其事而無其權，因此不得不用初與四。初與四有權不事事，又得依順二、五之力方能成功，達到亨通。於是，職權分離造就了《巽卦》初、二、三、四的既矛盾又統一的關係。要達到好的結果、事情辦成功，也只有通力合作。以下是蘇軾對六爻的解釋：

初六有其權而无其位，九二、九三之所病，故疑而進退也。小人而權在焉，則《易》謂之“武人”。武人負其力而不貞于君，志亂也。及其治也，

則以貞于其君為利。

九二以陽居陰，能下人者也。知權在初六，故巽于牀下，下之而求用也。初六，武人也。方且進退，我則下之而求其用，故求者紛然，而用者不力。譬之用史巫，將以求福于神，神之降福未可知，而史巫先享其利也，故吉而後无咎。紛然而求人者，非吉之道也，其所以吉者，居得其中，用事之地也。

九三以陽居陽，而非用事之地也。知權之在初六也，下之則心不服，制之則力不能，故頻蹙以待之。《復》之六三，不能止初九之為復也，故“頻復”。《巽》之九三，不能止初六之為巽也，故“頻巽”。

六四有其權而无其位者，與初六均也。蓋亦居可疑之地矣。而有九五以為之主，坦然以正待之，故“悔亡”。九五不求，而六四自求用，故其用也力。譬之于田，田者盡力獲禽，而利歸于君。一為乾豆，二為賓客，三為充君之庖。君子不勞而獲三品，其與史巫之功亦遠矣。

九五履正中之位，進不頻蹙以忌四，退不過巽以下之，蓋貞而已矣。此四所以心服而為之用也，是以“吉”且“悔亡”，而“无不利”。“无不利”者，四與五皆利也。九五之德如此，故有後庚之終

吉。

九二以陽居陰，上九處巽之極，故皆巽于牀下。而上九陽亢于上，非能下人者也。九二之巽，將以用初六，而上九之巽，將以圖六四也。有用斧之意焉，特以處于无位之地，故喪其斧也。以上下言之則正，以勢言之則凶。

從以上論述看，權與事的結合如何成爲各爻吉凶的關鍵。主要有三種情況：一是有權不辦事，要慎重處世。初六爲卦義所主，故有權；不辦事，故無位。有權而不辦事，爲辦事者不滿，所以有進退之象。既有不滿者，則最恰當的處世方法是“貞于君”。二是權事結合，比較吉利。與初六相近，六四有權無位，不辦事。但六四順九五之君而求用，達到有權有事，有所成功。六二爻處用事之地，以陰下陽，能用初九，又居處得中，所以“吉”。九五用四之權，貞而不過順，結果六四心服而爲之用，事與權也得到完美結合，故“无不利”。三是無權無事，境況不佳。九三無權而居非用事之地，求權而人心不服，制之而力不從心，有“頻巽之吝”。上九無位，而圖六四之權，有喪斧之凶。蘇軾將有位與有事等同，無位即無事。這種有位與得位并不一樣。同時，值得指出的是，初、四爲卦主，則當爲“用事之爻”，但蘇軾說二、五爲“用事之地”，所以“用事之爻”與

“用事之地”并不完全相同。但這二者尚可說是統一的。初、四用其“人”，二、五用其權，主客關係明確。皇帝用大臣，是要其辦事；大臣用皇帝，是用其權。

《泰卦》不同，泰表示通泰，是陽長陰消，君子道長，小人道消之時，所以內三陽爻起作主導作用。蘇軾就以內三爻處用事之地，其事乃“擯三陰于外”。

蘇軾將《大過》與《小過》對比研究，得出結論：“二、五者用事之地也。陽自內出，據用事之地，而擯陰於外，謂之‘大過。大者過也’。陰自外入，據用事之地，而囚陽於內，謂之小過。小者過也。”（卷三《大過》）《大過》之所以為“大過”，是因為二、五兩陽將初、上兩陰擯棄於外。陰為臣，陽為君，所以《大過》是君驕無臣之世。《小過》相反，是陰囚陽，君弱臣強之世。蘇軾還以《小過》四陰據用事之地，象徵飛鳥之翼，而二陽象徵鳥之腹背。翼能止腹背，而腹背不能止翼，故飛鳥之制在翼。蘇軾又將《小過》與《中孚》對比，以“陰在外，據用事之地，故為《小過》；陰在內，不據用事之地，故為《中孚》”（卷九《雜卦傳》）。《中孚》之象如羽蟲之卵，柔內剛外，以象取卦義，陰不用事。“用事”與“不用事”正是相待而成。

《明夷卦》與《巽卦》相似，用事之地與主爻并不

統一。明夷表示光明殞傷^①，上六爻正是這種象徵，所以其卦主在上六。但是《明夷卦》的用意不在於此，而是拯救光明。二、五兩爻成爲用事之地。九三勢均於上，不爲上所用。由此，蘇軾綜合全卦作了分析：

明夷之主在上，六二與五，皆其用事之地，而九三勢均於其主，力足以正之。此三者，皆有責於明夷之勢者也。夫君子有責於斯世，力能救則救之，六二之用拯是也。力能正則正之，九三之南狩是也。既不能救，又不能正，則君子不敢辭其辱以私便其身，六五之箕子是也。君子居《明夷》之世，有責必有以塞之，無責必有以全其身而不失其正。初九、六四，無責於斯世，故近者則入腹獲心于出門庭，而遠者則行不及食也。（卷四）

初九、六四均无拯救明夷之責。尤其是六四“近不明之君，而位非用事之地”，故“雖以遜免可也”。與“非用事”相對，六二與六五均爲上六所用，以拯救其明。所

① 按蘇軾在初六爻解釋“明夷者，自夷以全其明也”，是就初爻而言，此外二、三、四、五爻也適用，但《彖》、《大象》言“明入地中”，與上六“初登于天，後入于地”同，故卦主在上六，意即光明殞傷。蘇軾卦主之意亦當在此爻。

以，六二有“用拯”之辭，而六五也以“箕子”之行而“明不可息”。這裏，蘇軾還提出了用事、非用事及卦主之外的第四者，那就是九三。九三爻勢與主均，但位為臣，又有責於斯世，仍有“南狩”之行。《明夷》所表現的種種情形無疑成為社會現實、君臣關係的縮影。所謂“用事之地”正如辦事大臣之位而已。

按“用事”的提法很早，卦氣說有“《中孚》用事”等說法。王弼論“爻位”時，也指出初上為事之本末，并無有位無位的問題^①。如此，則二、三、四、五正是用事之地了。然而，蘇軾在使用“用事之地”時，涉及過初爻，如《泰卦》他說“陽皆在內，據用事之地”（卷二）。但這種情況并不多，他更強調二、五兩爻，所以常常二、五并提。他又說過：“三與五者，厚事之地也，故大者先享其利，而小者先受其害。”（卷七《繫辭傳上》）可見，是否“用事之地”對於把握各爻的情況十分重要。

“用事”與“權”是緊密相連的，《歸妹》也說明這一事實。“故歸妹者，女少而男長，女用事而男下之之謂也”（卷五）。按《歸妹》兌下震上，兌為少女，震為長男，本是男上女下，蘇軾說男下女是什麼意思？這裏，蘇軾并未采用內外卦的方式解說。他觀察卦爻，以

^① 《周易略例·辨位》。

“《歸妹》之爻，男女皆易位，柔皆乘剛。此男所以說女而致其情者，權以濟事，一用而止可也”。這是以陰爻代表女，陽爻代表男，柔乘剛即男下女，也就是歸妹之義。這裏的“用事”正是主事。在九二爻，蘇軾進一步解釋“權”的意義所在。他說：“《歸妹》以陰爲君，在兌則六三是也，而初與二，其娣也；在震則六五是也，而四其娣也。所以爲兌者三也，故權在君；所以爲震者四也，故權在娣。權之在君也，則君雖不才，而娣常爲之用；權之在娣也，則娣雖無能爲損益，猶要其君。”有了權力，即使沒有才能猶能役使他人爲己所用。相反，沒有權力就只有受人役使，爲人辦事。《歸妹》內外兩卦恰好從兩方面說明了“權”的價值所在。這是社會現實的寫照，也與《巽卦》一脈相通。在《无妄》、《姤》、《萃》、《井》、《節》、《小過》等卦，蘇軾還反復論述了“權”的問題。

蘇軾的“用事之地”與“有權與否”不是“貧在鬧市無人問，富在深山有遠親”，相反他是要說明“山高皇帝遠”這樣一種情形。有那種權力卻沒有“用事之地”，就如同英雄無用武之地一樣，結果不會有什麼好下場。理想的狀態就應當是權事的有效結合。大概這種思想與宋代的官制有關吧，頭銜與差遣絕不是一回事。由此，蘇軾以其特有的方式，在對《易》的注解中闡述了對社會現實和個人的一些認識。這種闡釋是蘇軾在一

卦六爻之中，力圖找出其主次之分，發掘各爻差別的一種努力。雖然蘇軾反復使用了這種方式，但并不系統，因而未能引起後人太多的注意。

三蘇的易學立足於義理。他們雖未像王弼那樣作《周易略例》，使其解《易》思想條例化，但在卦爻關係、卦義、卦時、爻位等方面都有獨特的主張。如上所分析，這些系統的主張，實際上就是他們所創的“凡例”。在此基礎上，綱舉目張，融衆理爲一體，從而使解《易》有條不紊地進行下去。

第三節 象數之學

《蘇氏易傳》是義理易學的代表作之一，但這并不排出它用象數的原理解釋《周易》。事實上，蘇軾本身就是一個博學家。《邵氏聞見後錄》卷二〇載：“晁以道爲予言：嘗親問東坡曰：‘先生《易傳》當傳萬世。’曰：‘尙恨某不知數學耳。’”可見，他并非摒棄數學不顧。余敦康先生說“蘇軾一貫重視象數的研究。關於易數，他曾發表了不少獨到的見解”^①，是符合實際的。西漢易以奇偶之數和八卦所象征的物象以及卦氣說解釋

^① 《內聖外王的貫通——北宋易學的現代闡釋》，頁 103。

《周易》，又以《易》言陰陽災變。東漢易學家提出卦變等新體例，鄭玄又以五行解《易》等等。漢代象數易學支離、附會、迷信，“入於祿祥”而“不切於民用”^①，缺乏對《周易》義理的探索，從而走向衰落。不過，朱熹評論《伊川易傳》，認為：“《易傳》言理甚備，象數卻欠在。”^② 這就是說，理解《周易》本義，象數不可或缺。蘇氏不贊同“定馬於乾，案文責卦，有馬無乾，則僞說滋漫”的取象說^③，多談“大衍之數”；同時改造卦變理論，適當吸收卦氣說，在象數上也有一定的創新。

一、卦變論

卦變起源於筮占的需要，爲了與後來的卦變相區別，人們將其稱爲“變卦”。早在《左傳》中就記載了原始的“變卦”實踐，即通過蓍草數的演變，規定九六爲變，成卦時便形成兩卦，筮占結果主要依據“之卦”變爻作決定。這一點，對熟悉經史的蘇軾來說早已了熟於心，在解《乾卦》用九爻時即引述《左傳·昭公二十九年》：

① 《四庫全書總目·經部易類小序》。

② 《朱子語類》卷六七，頁1652。

③ 《周易略例·取象》。

見群龍，明六爻皆然也。蔡墨云：“其《姤》曰：潛龍勿用，其《同人》曰：見龍在田，其《大有》曰：飛龍在天，其《夬》曰：亢龍有悔，其《坤》曰：見群龍無首，吉。”古之論卦者以定，論爻者以變。《姤》者，初九之變也，《同人》者，九二之變也，《大有》者，九五之變也，《夬》者，上九之變也，各指其一。而《坤》則六爻皆變。吾是以知用九之通六爻也。用六亦然。（卷一）

所謂“其《姤》曰”，實指當《姤》為《乾》的“之卦”時的情況，亦即《乾》初爻由陽爻變為陰爻即為《姤卦》。因此，此時重在看初爻爻辭所說的情況，故有“潛龍勿用”之辭。其它皆然。不難看出，有了變卦的理論，就可排除其它各爻所提供的的情況，對於占卜來說，如此就更能說明問題，消除疑慮心理。

在《東坡書傳》中，蘇軾同樣談及此類問題。他說：

《春秋傳》曰：秦伯伐晉，卜徒父筮之，遇《蠱》，曰：“《蠱》之貞，風也；其悔，山也。”是內卦為貞，外卦為悔也。卦之不變者，占卦而不占爻，故用貞、悔占之。變者，則止以所變之爻占

之。其謂之貞、悔者，古語如此，莫知其訓也。^①

這是說占卜時，如果沒有出現變卦，則當以上下卦作決斷。如此處遇《蠱》，則以內卦、外卦言之。有變卦時，就占變爻。《洪範》說“卜五，占用二”，蘇軾便認為所謂的“占用二”即這兩種情況：“卜用其五，占也於二。曰貞曰悔，此其不變者耳，又當推其變者皆占之。”^② 蘇軾不僅從理論上知曉卜筮中的“變卦”，而且他本身也懂得如何占筮。他曾作過《書筮》一文^③，就是對他當時卜筮活動的記錄。

不過，這種最原始的“變卦”即使遇到有多爻發生變化的情況，仍不算複雜，占卜的結果就只有據變爻爻辭或再加卦辭來附會，其既定程式遠遠不能迷惑人，也滿足不了占卜者的需求，於是占卜實踐又要求發展“變卦”理論。西漢時期便出現了京房等象數易學家，對變卦理論作了深入發展，提出卦變、互體、飛伏、納甲、月辰等等理論。由此，漢代以來，象數盛行，附會日盛，將五行、六律、干支、二十八星宿、七十二候等東西均附會入易學裏。有趣的是對蘇氏易學比較熟悉的象

① 《東坡書傳》卷一〇《洪範》。

② 《東坡書傳》卷一〇《洪範》。

③ 《蘇軾文集》卷七一，頁 2273。

數易學家朱震也在《乾卦》引有類似的話，於此我們可見後來發展了的變卦學說。朱氏曰：

晉太史蔡墨曰：在《乾》之《姤》曰“潛龍勿用”，在《乾》之《同人》曰“見龍在田”，此《繫辭》所謂《乾》一索，再索，三索，陸績所謂初九，九二也。初九變坤，下有伏震，潛龍也，陽氣潛藏在下之時，《玄》曰“昆侖旁薄幽”也。二居地表，田也。坤變為離，離為文，文章炳明，見龍也。龍德而見，如日下照，施及于物者普矣。《玄》曰“龍出乎中”，龍德始著也。

朱氏所引陸績之語見於《周易集解·乾·文言》注引：“乾六爻發揮變動，旁通于坤。”《乾》六爻發揮變動，旁通於《坤》，即乾卦六爻與坤卦六爻相互轉化。《玄》即《太玄》，引文見《太玄·中》。“初九變坤”，乃就《姤卦》卦象而言，《姤》內卦為巽，其後隱藏着對立的卦象震。而《說卦》稱“震為龍”，因此說“下有伏震，潛龍也”。此乃京房的飛伏說。“坤變為離”，指《同人》卦象內卦為離。《同人·彖傳》有“文明以健”，而離本

身又代表明，所以朱氏有“如日下照”等語^①。僅就此而言，象數學派的附會和故作玄虛已使人難於着摸，更何況整部《周易》均以此解釋！朱、蘇易學兩相比較，蘇軾的卦變理論要質樸得多。

到了魏晉時期，情況發生轉變，王弼以老莊解《易》，既開玄學之風，又使易學重新回到義理之學的軌道上來，因此，歷史上對王弼之功均給以了高度的評價。毫無疑問，王弼是非常反對卦變之說的。他曾深刻地指出：“言互體不足，遂及卦變，變又不足，推至五行，一失其原，巧論彌甚，不可用也。”^② 宋代，胡瑗、王安石繼續走王弼所開拓的道路，高舉義理的大旗。陳振孫曾記載道：

新安王炎晦叔嘗問南軒曰：“伊川令學者先看王輔嗣、胡翼之、王介甫三家，何也？”南軒曰：“三家不論互體，故云爾。然‘雜物撰德，具於中爻’，互體未可廢也。”^③

① 具體參考朱伯崑《易學哲學史》卷二第七章第一節，頁331，華夏出版社，1995年。

② 王弼《周易略例·明象》。

③ 《直齋書錄解題》卷一胡瑗《周易口義解題》，頁10。

互體與卦變是有區別的，互體專就復卦之中所包含的單卦，即處於二、三、四爻與三、四、五爻所組成的兩個單卦而論的。卦變則講求由一卦變為另一卦。不過，總體上來說，卦變與互體均屬象數易學的範疇。三家不談互體，主要是指三家反對象數易學。又伊川即程頤，乃義理易學發揚光大的功臣，更準確地說是理學易學的開拓者。他褒揚三家易學也有他本人不談互體，反對象數的因素。正因為這樣，陳振孫才說：“南軒之說雖如此，要之，程氏專治文義，不論象數。三家者文義皆坦明，象數殆於掃除略盡，非特互體也。”（同上）蘇軾在總體上以義理解《易》，與以上四家易學走的是同一條路，然而在此問題上他與程頤相近，公開使用卦變之說。

使用“公開”一詞是因為有人表面揚棄，暗地卻在使用卦變理論，此人即王弼。試看王氏對《賁》之《彖》的解釋：“坤之上六來居二位，柔來文剛之義也。‘柔來文剛’，居位得中，是以‘亨’。乾之九二，分居上位，‘分剛上而文柔’之義也。剛上文柔，不得中位，不若柔來文剛，故‘小利有攸往’。”^① 分明是說《賁卦》乃由《泰卦》轉變而來，正是對卦變理論的運用。孔穎達為《周易》作《正義》，在堅持疏不破注的總原則下，卻明確地揭了王氏之底：“陽本在上，陰本在下，應分

① 王弼、韓康伯《周易注》卷三。

剛而下，何因分剛向上；分柔向下者，今謂此卦本《泰卦》故也。”^① 也就是說，《泰卦》的外卦坤的上爻——《泰》的上六爻——與《泰卦》的內卦乾的中爻——《泰》的六二爻——交換位置就成了《賁卦》。基於此，朱震措辭激烈地批評了王氏：“王弼注《賁》曰：坤之上六來居二位，柔來文剛之義也；乾之九二分居上位，分剛上而文柔之義也。此即卦變也，而王弼力詆卦變，是終日數十而不知二五也。”^② 不過，王氏以卦變之說解釋，對於《彖傳》“柔來而文剛”、“分剛上而文柔”來說，確實方便實用，於情於理均通暢。在《周易》原文中，這種情況還多，如《隨》之《彖傳》有“剛來而下柔”，《噬嗑》之《彖傳》曰“柔得中而上行”，《損》之《彖傳》稱“損下益上曰上行”，《晉》之《彖傳》曰“柔進而上行”等等。王弼也不僅於《賁卦》使用卦變。近人吳承仕稱：“輔嗣雖譏互體、變卦，然《睽》六二注用互體，《損》九二注用卦變，本不廢絕漢法。”^③ 由此可見象數誘惑力之大了。要講反對卦變最徹底的易學家恐怕王安石要數第一了。他解《賁》之《彖傳》云：

① 《周易正義》卷三。

② 朱震《漢上易傳叢說》，《四庫全書》本。

③ 見吳承仕所撰彭申甫《周易解注傳義辨證》提要，《續修四庫全書總目提要·經部易類》，中華書局，1993年。

“艮，乾德之所成；離，坤道之所成。”艮即《賁卦》之外卦，離乃《賁卦》之內卦。王安石這種解釋雖不用卦變，但很不明確，所以郭雍批評他說：“如此，則亦可為《旅》，亦可為諸卦。”^①郭氏說“可為《旅》”是因為《旅卦》乃艮下離上，王氏確難以置對，而稱“可為諸卦”，則未免夸大其辭。蘇軾與王安石不同，他在注解《周易》時凡遇此類情況，總是獨立思考，“其所不然者，雖古之所謂賢人之說，亦有所不取”^②，明確采用卦變之說。

對於蘇軾的卦變之說，顧炎武曾提及。《日知錄》卷一《卦變》：“卦變之說，不始於孔子。周公繫《損》之六三已言之矣，曰：三人行則損一人，一人行則得其友。是六子之變，皆出於乾、坤，無所謂自《復》、《姤》、《臨》、《夬》而來者，當從程傳。”原注：“蘇軾、王炎皆同此說。”蘇軾沒有明言卦變不始於孔子而是周公，而其意甚明。至於其他，蘇軾均有論述。關於倡此說之先後，程頤自當居蘇軾之後。所謂“六子”是指乾、坤為父母卦，震、巽、坎、離、艮、兌六卦為長男、長女、中男、中女、少男、少女，乃乾、坤派生之子卦。顧氏之論的確十分深刻，抓住了蘇軾卦變論的核

① 郭雍《郭氏傳家易說》卷三《賁》，《四庫全書》本。

② 《上曾丞相書》，《蘇軾文集》卷四八，頁1379。

心，同時又揭明了蘇軾與程頤在卦變理論上的相同立場。不過，此僅就此八卦而言，各復卦的情況要複雜得多。我們還是看看蘇軾自己的論述：

《易》有“剛柔往來”，“上下相易”之說，而其最著者《賁》之《象》也。故學者沿是爭推其所從變，曰《泰》變為《賁》，此大惑也。一卦之變為六十三，豈獨為《賁》也哉？學者徒知《泰》之為《賁》，又烏知《賁》之不為《泰》乎？凡《易》之所謂“剛柔相易”者，皆本諸乾、坤也。乾施一陽於坤，以化其一陰，而生三子，皆一陽而二陰。凡三子之卦，有言“剛來”者，明此本坤也，而乾來化之。坤施一陰於乾，以化其一陽，而生三女，皆一陰而二陽。凡三女之卦，有言“柔來”者，明此本乾也，而坤來化之。故凡言此者，皆三子三女相值之卦也。非是卦也，則無是言也。凡六：《蠱》之《象》曰“剛上而柔下”，《賁》之《象》曰“柔來而文剛，分剛上而文柔”，《咸》之《象》曰“柔上而剛下”，《恒》之《象》曰“剛上而柔下”，《損》之《象》曰“損下益上”，《益》之《象》曰“損上益下”。此六者，適遇而取之也。（卷三《賁》）

由上面的論述，我們可以從以下幾個方面來分析蘇軾的卦變思想^①：

首先，蘇軾此語是就《賁·彖傳》而言的，所以他批評那些認為《賁卦》是由《泰卦》變來的觀點，以為《易》中每一卦都可以變成六十四卦中除本卦之外的其他六十三卦，從而反問“烏知《賁》之不為《泰》乎”？為什麼一卦可以變為六十三卦呢？蘇軾沒有講，其實，它是本於原始的變卦理論與占卜實踐而來的。正如前面所舉蘇軾解釋《乾卦》用九爻時所引之例，《乾》可變為《姤》、《同人》、《大有》、《夬》、《坤》，蘇軾此說僅是初九、九二、九五、上九以及全爻之變。至於幾爻同時變化的情況尚未完全涉及，可見早在《左傳》所述時代，一卦即可變為六十三卦了，怎能就《賁卦》而稱是《泰卦》變來的呢？在蘇軾看來，如果通過占卜，《賁》完全可能是其他六十三卦變化而來。由此而言，蘇軾的觀點與經過漢代發展演化了的卦變思想有着明顯差別。因為就《賁》而言，《泰卦》上爻下居初爻，二爻上居上爻，而內卦乾代表剛，外卦坤代表柔，這種變化運動恰好與《賁·彖》辭所言“柔來而文剛”，“分剛上而文

^① 金景芳先生對蘇軾的卦變說曾有所研究，可參考金景芳、呂紹綱《周易全解》頁79、149、181—182等，吉林大學出版社，1989年。

柔”相合。用此種方式來解說是很妥貼的，就是王弼，如前所引，也擋不住如此誘惑，採用此說。蘇軾雖談卦變，而實主以義理。他說：

剛不得柔以濟之，則不能亨；柔不附剛，則不能有所往。故柔之文剛，剛者所以亨也；剛之文柔，小者所以利往也。乾之為離，坤之為艮，陰陽之勢數也。“文明以止，離”，艮之德也。勢數推之天，其德以為人。（卷三）

這裏，蘇軾以剛柔相濟，陰陽相摩解釋《賁·彖傳》所指出的剛柔相文的現象，認為那是陰陽要相交相融的必然結果，而陰陽的交融乃是天道，於人而言則是仁義相濟，《易·說卦》就云：“立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義。”由此，蘇軾把卦變理論予以改造，又找到了理論根據，其實已使卦變的附會變成“陰陽之勢數”。

其次，蘇軾就單卦而言，指出六子之卦是由乾、坤變化而來。坤中之一陰爻變為乾陽之爻，就會產生三女之卦巽、離、兌，此即“剛來”；乾中之一陽爻變為坤陰之爻，就會產生三子之卦震、坎、艮，此即“柔來”。所以，六子之變均出乾、坤。這一點正出自《說卦傳》：

乾，天也，故稱乎父。坤，地也，故稱乎母。震一索而得男，故為之長男。巽一索而得女，故謂之長女。坎再索而得男，故為之中男。離再索而得女，故謂之中女。艮三索而得男，故謂之少男。兌三索而得女，故謂之少女。

再次，蘇軾指出《賁》、《蠱》等卦中“剛來”、“柔來”等類似說法乃是由三子三女單卦相組合而成的復卦而言的，他稱這種組合方式為“相值”，《易》中有“剛柔相易”者就是“三子三女相值之卦”。如此，蘇軾將復卦分作內卦外卦來分別對待，確實是一種化繁為簡的好辦法。蘇軾據三子卦震、坎、艮與三女卦巽、離、兌上下相合的情況，推算出共有十八種情況。因為子上女下可得九卦^①，女上子下又得九卦^②，二者相合即十八卦。他進一步統計六十四卦中有“剛柔相易”的情況，發現《彖傳》實際上只取六卦，即《賁》、《蠱》、《咸》、

① 巽下震上《恆》、離下震上《豐》、兌下震上《歸妹》；巽下坎上《井》、離下坎上《既濟》、兌下坎上《節》；巽下艮上《蠱》、離下艮上《賁》、兌下艮上《損》。

② 震下巽上《益》、坎下巽上《渙》、艮下巽上《漸》；震下離上《噬嗑》、坎下離上《未濟》、艮下離上《旅》；震下兌上《隨》、坎下兌上《困》、艮下兌上《咸》。

《恆》、《損》、《益》。蘇軾認為這是聖人取以為卦之一端^①，而非全部，其他卦就是因為所取以為卦的方式不同，故無“剛柔相易”之語。

蘇軾的卦變論明顯是將復卦分割成內外兩單卦來進行論述（亦是成卦角度），如果我們將內外兩單卦合而觀之，其情況正與他所批評的卦變論相當。比如《賁卦》離下艮上，從乾坤兩單卦來，即是下離從乾來，上艮從坤來，而乾下坤上正是《泰卦》。蘇軾沒有從正面說明為什麼不能將內外兩卦合而觀之，由此給人以口實。朱震發現了這一缺陷，於是作了比較詳盡的反駁。他說：

“往”、“來”者，以內外言也，以消息言也。自內而之外，謂之往；自外而之內，謂之來。請復借《賁卦》言之。“柔來而文剛”者，坤之柔自外卦下而來文乎乾之剛也。“分剛上而文柔”者，乾之剛自內卦上而往文乎坤之柔也。於柔言“來”，則知“分剛上而文柔”者“往”也。於剛言“上”，則知“柔來而文剛”者下也。上者出也，下者入也。此所謂“其出入以度內外”，此所謂“上下無常”也。若言“柔來者，明此本乾也”，則不當言

^① 見前論“多取為卦說”。

“分剛上而文柔”，當曰剛來而文柔矣！《无妄》之《象》曰“剛自外來而為主於內”。外卦乾已三畫矣，謂之“自外來”則當自卦外來乎？故“乾施一陽於坤，以化其一陰而生三子”，“坤施一陰於乾，以化其一陽而生三女”者，乾坤相易以生六子，成八卦也。上下往來，周流無窮者，剛柔相易以盡其爻之變也。爻之言往來也，言上下內外者，豈唯三子三女相值之卦而已哉？故曰“剛柔相推，變在其中矣”。又曰“往來不窮謂之通”。又曰“變動不居，周流六虛”。謂之周流，則其往來非謂三畫之卦也。^①

朱震認為“往”“來”是指內外卦、卦中升降而言，非指三子三女相值生成復卦而言。此其一。其二，乾坤生三子、三女指八卦的生成問題，而“上下往來”、“剛柔相易”則是指盡爻之變的問題，二者不可混同，所以卦變不限於三子三女相值之卦。其三，卦變指復卦而言，非指單卦。其實，朱震僅是強辯而已。程頤早已將問題講明。而程頤所論與蘇軾之論適可互補。後人多認為蘇、程二人卦變思想一致不無道理。程頤說：

① 《漢上易傳卦圖》卷上，《四庫全書》本。

剛上柔下、損上益下，謂剛居上，柔在下，損於上，益於下，據成卦而言，非謂就卦中升降也。如《訟》、《无妄》云“剛來”，豈自上體而來也？凡以柔居五者，皆云柔進而上行，柔居下者也，乃居尊位，是進而上也，非謂自下體而上也。卦之變，皆自乾、坤來，先儒不達，故謂《賁》本是《泰卦》，豈有乾坤重而為《泰》，又由《泰》而變之理？下離，本乾之中爻變而成離；上艮，本坤上爻變而成艮。離在內，故云柔來，艮在上，故云剛上，非自下體而上也。乾坤變而為六子，八卦重而為六十四，皆由乾坤之變也。^①

程頤同蘇軾一樣，認為上下往來，剛柔相易不是卦中升降問題。因為《訟》坎下乾上、《无妄》震下乾上，有剛爻移而來內，則外卦當有柔爻，但外卦三爻均為陽，其言“剛來”就不可能是從外卦來。這一點正是朱震在內的卦變說者所不能解決的問題。蘇軾認為有卦變者僅六卦也與此有關。那麼“剛來”是不是朱震所反駁的從“卦外”來呢？這實際是朱震所犯的“非此即彼”的形而上學的錯誤。蘇、程二人認為，“往”“來”是成卦問題。六十四卦均從乾坤來，所以《訟》、《无妄》的“剛

^① 《周易程氏傳》卷二《賁》，《二程集》，頁808—809。

來”可從卦的形成過程中找到答案。又復卦有內外，故有“往”、“來”之別。也正因為從成卦言，《賁》由《泰》來說乃無據。因為《賁》是由乾坤相交變為離艮之後再經組合而成，故沒有乾坤組合成《泰》這一環節，也就沒有《賁》從《泰》來的可能性。至於朱震言“往來”“相易”指盡爻之變，是六畫卦的問題，以今日之眼光而言，《周易》本身是指“道”“周流六虛”，非指爻也。

但實際上有不少後來人未領會蘇軾與程頤的用心，不斷地據二者的表象判斷他們的卦變實質上與其批評的卦變論相同。如著名易學家王夫之就說：“此二說相競，以名之異，而非實之有異也。汎言，自乾坤而變，則六十二卦皆乾坤所摩盪而成。若以《隨》、《蠱》之屬，剛柔之上下言之，則所謂自乾坤變者亦下乾上坤，下坤上乾之謂。從三畫而言，則謂之乾坤。從六畫而言，則為《否》《泰》，其實一也。”^①又如清代另一著名學者查慎行也說：“程子闢《否》、《泰》卦變之說，謂卦變皆自乾坤來。《蘇氏易傳》亦然。今觀《隨卦》：《乾》之上九來居《坤》初，《坤》之初六往居《乾》上；《蠱卦》：《乾》之初九進居于上，《坤》之上六下居于初。《隨》自《否》來，上九與初六互換，故曰‘剛來下柔’；

^① 《周易內傳發例》，《王船山先生遺書》本。

《蠱》自《泰》來，初九與上六互換，故曰‘剛上柔下’。一卦之中，自有乾、坤二體，非即《否》、《泰》乎？”^①從二者的論述看，王夫之沒有理解蘇、程二人從成卦角度談問題；查氏更劣，連“非卦中升降”之說也不顧。其失誤，均在於沒有領會蘇、程二人復卦由單卦變化再組合而來，在未成卦之前沒有組合這一基本程序。

蘇、程二人卦變論的優點及缺陷也是明顯的。對於後者，比較後人的誤會，二人在如何與其他卦變論明確地劃清界限，區別現象與本質上作的功夫明顯不夠。蘇軾尤其如此。王夫之、查慎行之所以將兩種不同的卦變論合而為一，也是二者在形式上確有一致的地方。蘇軾、程頤把重點放在了說明復卦由乾坤變來，而其他卦變論也完全贊同這一點，只是他們需要更間接的方式而已。這就是其局限所在。

不過，二人的理論優點遠遠多於其缺點，從而造成了廣泛的影響。其一，二人堅固了《乾》《坤》在六十四卦中的地位，使易學更接近《周易》本身，大大削弱了其他卦變論者所造成的復卦有從《否》、《泰》來的誤區。《繫辭傳》說：“《乾》《坤》其易之蘊耶？《乾》《坤》毀則无以見易。”明確將《乾》《坤》擺在了六十

^① 《周易玩辭集解》卷三，《四庫全書》本。

四卦的首位，有解開《易經》之謎的鑰匙的地位。《說卦傳》更明確將《乾》《坤》作為父母卦。蘇軾、程頤的論述使其他卦變論者也不得不承認這一點。其二，二人縮小了卦變的範圍，使卦變建立在比較有規律而可信的基礎之上。正如前文所述，卦變主要是出於卜筮者附會的需要而演化發展的。為了附會，許多卦變成爲隨意的，人們只知其然，不知其所以然，讓人茫然無措，也失去了理論意義。蘇、程二人不同，將卦變的可能性縮小到十八卦，進而明確爲六卦。達到了比較合乎情理的地步。從王夫之的論述中，我們也看到，其卦變的數量也只有十五卦而已。可見其價值之大，其影響之深。這與朱熹散漫地論述卦變相比是先進而可取的。後人的贊揚正是基於上述兩個優點之上。比如李塉注意到了前者，說“六十四卦无出八卦者，八卦无出乾、坤者”^①，并引《繫辭》爲證。明沈一貫說得更明確：“子曰：‘《乾》、《坤》，其《易》之門耶？《乾》，陽物也。《坤》，陰物也。陰陽合德而剛柔有體’，言卦體也。有體則有變。凡《彖傳》所謂‘往來’‘上下’者皆《乾》、《坤》所爲。昔人以《否》、《泰》言，意雖近而未精，宜爲程、蘇所駁也。若朱子六十四卦皆有變云者，又太漫，

① 《乾坤立本圖》，《周易傳注》卷一，《四庫全書》本。

非《彖傳》意。”^①

二、卦氣說

卦氣說始於孟喜，據說他“得易家候陰陽災變書”^②，於是以陰陽說解《易》，以此推測氣候的變化以及人事的吉凶。後來經京房的發展完善，卦氣說成為西漢今文經學中影響最大的一種學說。所謂卦氣指以《周易》的卦象解說一年節氣的變化，以卦配時、月、節氣和七十二候。蘇軾主要採用了其中的十二消息卦說。

十二消息卦指《復》、《臨》、《泰》、《大壯》、《夬》、《乾》、《姤》、《遯》、《否》、《觀》、《剝》、《坤》。其卦象由《復》一陽爻初現，從下往上增長，到《乾》陽爻全盛，此六卦稱息卦；再由《姤》一陰爻初起，從下往上增長，至《坤》陰爻全盛，此六卦稱消卦。整個十二消息卦反映了陰陽消長的客觀景象。卦氣說便以這十二卦代表一年中夏曆十一月至次年十月的十二個月份，表示陰陽二氣的消長。從《復》到《乾》表示陽息陰消，從《姤》到《坤》表示陽消陰息。十二消息卦又稱十二辟卦、十二月之主卦、十二月卦。此外，十二消息卦還代

① 《易學》卷一〇。

② 《漢書·儒林傳》，頁 3599，中華書局，1962 年。

表七十二候，蘇軾也略及之。下面我們看蘇軾使用十二消息卦的情況。

《易·復卦》：“雷在地中，復。先王以至日閉關，商旅不行，后不省方。”說《易》者曰：乾，六陽之氣也。為十一月、為十二月、為正月、為二月、為三月、為四月。而乾之陽復矣。陽極則陰生，陰生則夏至矣。坤，六陰之氣也。為五月、為六月、為七月、為八月、為九月、為十月。而坤之陰極矣。陰極則陽生，陽生則冬至矣。自太極分為二儀，二儀分為四象，四象分為十二月，十二月分為三百六十五日。五日為一候，分為七十二候，三候為一氣，分為二十四氣。上為日月星辰，下為山川草木鳥獸蟲魚，不出此陰陽之氣升降而已。惟人也，全天地十干之氣，十月而成形，故能天能地能人，一消一息，一呼一吸，晝夜與天地相通，差舛毫忽，則邪沴之氣干之矣。故於冬至一陽之生也，五陰在上，五陽在伏，而一陽初生於伏之下，其氣至微，其兆網緼，可以靜而不動，可以養而不可以發宣。故《乾》之初九爻曰：“潛龍勿用。”孔子曰：“陽在下也。”言陽氣方潛於下，未可以用也。“先王於是日閉關，商旅不行，后不省方。”關者，門戶所由以開闢也。商旅者，動以利心也。后者，

凡居人上者謂之群后，所以治事者也。方者，事也。門戶不開，則微陽閉而不出也。利心不動，則外物感而不應也。方事不省，則視聽收而不發也。^①

蘇軾在文前首稱“賀一陽來復”，故以《復卦》作論，而終歸人事。文中以陰陽二氣的消長為說，所言十二月正是針對十二消息卦而言的，同時引入了二至、二十四節氣，以及七十二候，把萬事萬物都歸結到了陰陽二氣的運動之上。由於目的在於讓皇帝重視“一陽來復”時所當靜默自守，不要急躁而行，所以關心的是陽氣之始，而對卦氣說僅略略提及而已。

在《易傳》裏，蘇軾以“復”為變易之際，但并未說明原因，實則以此為十二消息卦一個輪回的結束，另一個輪回的開始，也表示陰陽的交替。他又說“自坤為復謂之入，自復為乾謂之出”（卷三《復》），則以陽始生為入，以陽長陰消為出。解“七日來復”為“坤與初九為七”，正是采用李鼎祚的說法，以卦氣說作解（分析見下文）。

《臨卦》初、二兩爻為陽，其餘為陰。《卦辭》有“至于八月有凶”，《彖傳》解釋說：“至于八月有凶，消不久也。”蘇軾以八月為八個月，不是八月份；以“消

^① 《上皇帝書》，《蘇軾文集》卷三七，頁1040。

不久”爲二陽很快消盡。其說曰：“《復》而陽生，凡八月而二陰至，則《臨》之二陽盡矣。方長而慮消者，戒其速也。”（卷二）《復卦》陽氣始生，經八個月後變爲《遯卦》。《遯》兌下乾上，與《臨卦》形成錯卦。其下二爻爲陰爻，表示《臨卦》時已生之二陽已經消盡了。蘇軾此說以卦氣說爲基礎，以二陽爻爲主軸。他不同意《正義》以《否卦》爲說，而贊同鄭玄、虞翻以《遯卦》爲說，傾向性十分明顯^①。

《泰卦》處於息卦的中間位置，蘇軾以此爲基礎分析《泰卦》的形勢。他說：“陽始於《復》而至於《泰》。《泰》而後爲《大壯》，《大壯》而後爲《夬》。《泰》之世，不若《大壯》與《夬》之世，小人愈衰而君子愈盛也。”（卷二）正由於《泰卦》陰陽適宜，君子不迫盡小人，君子制命，小人安居，所以《泰》爲聖人所安。

與解釋“七日來復”相近，蘇軾將《大壯》與《夬》相聯繫，認爲“《大壯》之長則爲《夬》，故《夬》之初九，與《大壯》之初九無異也”（卷五《夬》）。蘇

^① 鄭玄、虞翻解見《周易集解》卷五《臨》，姑蘇喜墨齋刻本。又按：程頤的解說與此相近：“八月，謂陽生之八月。陽始生於《復》，自《復》至《遯》凡八月，自建子至建未也，二陰長而陽消矣，故云消不久也。”見《周易程氏傳》卷第二，頁794。程氏以八月兼有八個月及八月份之義。

軾此解難免牽強。按此說，息卦初爻均當相同，消卦初爻也當相同。《大壯》與《夬》初爻相近不當因此。考虞翻解云：“《夬》變《大壯》，《大壯》震爲趾，位在前，故‘壯于前’。剛以應剛，不能克之，往如失位，故‘往不勝爲咎’。”^①無疑，蘇軾之解來源於此。

《姤卦》是消卦之始，蘇軾巧妙地利用卦氣說解釋《彖傳》“天地相遇，品物咸章”。他說：“《姤》者《乾》之末，《坤》之始也，故曰‘天地相遇’。以四時言之，則建午之月，品物咸章之際也。《易》曰：‘萬物相見乎《離》。’”（卷五）《姤》緊接《乾》而來，又爲陰氣始生，故是《坤》之始。《乾》表天、《坤》表地，因此有“天地相遇”之語。以四季月份而言，《姤》代表夏曆五月，即建午之月，是爲夏天，萬物蓬勃生長，有“品物咸章”的景象。按蘇軾此解亦源於漢易。荀爽解：“謂《乾》成於巽而舍於離。《坤》出於離，與《乾》相遇。南方夏位，萬物章明也。”《九家易》進一步發揮了荀爽之說：“謂陽起子，運行至四月，六爻成《乾》。巽位在巳，故言‘《乾》成於巽’。既成，轉舍於離。萬物皆盛大，坤從離出，與乾相遇，故言天地遇也。”^②結合李道

① 《周易集解》卷九《夬》。

② 《周易集解》卷九《姤》。

平對二家的解說^①，我們發現，蘇軾拋棄二家其他解《易》方法，直以卦氣作解，簡潔明快，效果更佳。

《遯卦》下二爻爲陰，離《否》、《剝》陰陽均乃至陰勝陽尚遠，但卦名爲“遯”，蘇軾以此矛盾作爲解釋《遯卦》的開始。他說：“陰盛於《否》而至於《剝》，君子未嘗不居其間也。遯以二陰而伏於四陽之下，陰猶未足以勝陽，而君子遂至於遯，何也？”又說：“浸而後長，則今猶微也。微而忘貞，則廢矣。”（卷四）目的是通過卦氣陰陽消長的變化告誡人們防微杜漸，防患於未然。

在《剝卦》，蘇軾對比了《觀卦》，以爲《觀卦》九五之主爲陽，故言不及小人；《剝》只有上九一陽，故“剝者”與六五同類。其解爲：“觀之世，幾于剝矣，而言不及小人者，其主陽也。六五，剝之主，凡剝者皆其類也。”（卷三）經過比較二卦陰陽消長的差異，蘇軾分辨了二卦的不同。

經京房發展了的卦氣說中還有六日七分之說。對於此，蘇軾談論較少，且不太分明。蘇洵則有較深的論述。鑒於蘇軾易學淵源以蘇洵爲多，蘇洵也是《蘇氏易傳》的作者之一，在此結合蘇洵的論述略作分析。

蘇洵在《太玄論》一文中以爲《易》是聖人爲道而

① 見《周易集解纂疏》卷六《姤》，中華書局，1994年。

作，當有人以為是為數而作時才有六日七分之說的產生。六日七分之說是講曆數的。蘇洵解“六日七分”源於《易緯稽覽圖》^①，見《周易正義》引。其言云：“卦氣起中孚，故離、坎、震、兌各主一方。其餘六十卦，卦有六爻，爻別主一日，凡主三百六十日。餘有五日四分日之一者，每日分為八十分，五日分為四百分，四分日之一又有二十分，則四百二十分。六十卦分之，六七四十二，卦別各得七分，是每卦得六日七分也。”^②即以《坎》、《離》、《震》、《兌》為四正卦，各主一方。以其他六十卦分配一年三百六十五又四分之一日，則每卦得六又八十分之七日，省稱為六日七分。蘇洵以為六日七分說不害《易》，又使《易》有用於曆。

同王弼一樣，蘇軾也採用卦氣六日七分說解釋“七日來復”，但他更直接地採用李鼎祚解。李氏解：“《剝卦》陽氣盡於九月之終，至十月末，純《坤》用事，《坤卦》將盡，則《復》陽來，隔《坤》之一卦，六爻為六日，《復》來成震，一陽爻生七日，故言‘反復其道，七日來復’是其義也。”^③按孔穎達疏，稱“隔

① 《易緯稽覽圖》又源於孟喜卦氣說，見朱伯崑《易學哲學史》卷一，頁126。

② 《周易正義》卷三《復·彖》。

③ 《周易集解》卷六《復》。

《坤》之一卦六日七分，舉成數言之，故輔嗣言‘凡七日’也。”^① 未將《復》陽爻算上，略劣於李氏之解。蘇軾作“坤與初九爲七”，直是以爻作解，與李氏本無異，但抹去了卦氣說的表象。

《繫辭》“通其變，遂成天地之文；極其數，遂定天下之象。非天下之至變，其孰能與于此？”蘇軾解說：“此曆術之類。”（卷七）以蘇洵的思想而論，此或指“六日七分”等說法。

張海鵬曾說蘇軾：“闡名理多從師傅，言數學則本家學。”^② 從以上文所分析的六日七分之說來看，張氏此語不虛。

三、數 學

1. 五行與大衍數

《繫辭》有“大衍之數”一章，其中“天地之數五十有五”，而“大衍之數五十”。爲了說明這種差別，蘇軾以五行之數來解釋。他在《東坡書傳》中解“一，五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土”說：

① 《周易正義》卷三《復》。

② 《學津討原》本《蘇氏易傳》卷首。

“此五行生數也，生成之數，解見《易傳》。”^①可見，蘇軾的五行生數思想源於《尚書》。下面是蘇軾對大衍之數所作的解釋：

五行蓋交相成也。水火木金不得土，土不得是四者，皆不能成夫五行之數。始於一而至於五，足矣。自六以往者，相因之數也。水火木金，得土而後成。故一得五而成六，二得五而成七，三得五而成八，四得五而成九。土無定位，無成名，無專氣。水火木金四者成而土成矣。故得水之一，得火之二，得木之三，得金之四，而成十。言十則一二三四在其中。而言六七八九，則五在其中矣。“大衍之數五十”者，五不特數，以為在六七八九之中也。一二三四在十之中，然而特數者何也？水火木金特見於四時，而土不特見。言四時足以舉土，而言土不足以舉四時也。水曰潤下，火曰炎上，木曰曲直，金曰從革，皆有以名之。而土爰稼穡，曰於是稼穡而已。五藏六府，無胃脈則死。而脾脈不可見，如雀之啄，如水之漏下，是脾之衰見也。故曰：土無定位，無成名，無專氣。（卷七）

① 《東坡書傳》卷一〇《洪範》。

以五行而言，水火木金與土是相輔相成的，缺少任何一方都不可以。水火木金得土而後成，四者成土亦成。同時土有其特性：“無定位，無成名，無專氣。”這一點，蘇軾一方面以《尚書·洪範》“水曰潤下，火曰炎上，木曰曲直，金曰從革，土爰稼穡”為據。他在解此句時作了分析，以“潤下”、“炎上”、“曲直”、“從革”為水火木金的德性，而“土無所不用，不可以一德名，而其德盛於稼穡”^①。另一方面，又以五行與四時的關係為據。水火木金代表冬夏春秋四季，土則統攝四時，所以土可以總括四時，四時不可以總括土。

五行與五行生成之數通。一二三四五為五行生數。六七八九是水火木金得土而成，即一二三四分別加五而得；十是水火木金成而後土成，即一二三四相加而成。大衍之數則源於五行生成之數，即一二三四六七八九十相加而成。不數五，是五在六七八九之中；不因十中有一二三四而不數則是因土的特性決定的。

在《說卦》解中，蘇軾肯定了自己的說法。其解“參天兩地而倚數”說：“天數五，地數五，其曰三兩何也？自一至五，天數三，地數二，明數之止於五也。自五以往，非數也，皆相因而成者也，故曰倚數。以是知大衍之數五十，孔子論之已悉，豈容有易說哉？”（卷

① 《東坡書傳》卷一〇《洪範》。

九) 天數一三五七九，地數二四六八十。生數中有天數三個，地數兩個，所以稱“參天兩地”。只有生數爲數，五以往倚數而成。“參天兩地而倚數”指大衍數來源於生數。蘇軾以爲此就是孔子之意，所以其他解說“大衍之數”均不正確。至於其他解說，如《周易正義》引有京房：“五十者，謂十日、十二辰、二十八宿也，凡五十。”荀爽：“卦各有六爻，六八四十八，加乾、坤二用，凡五十。”^① 等等。他們均不以大衍之數源於自一至五的生成之數。

蘇軾的解說雖有些巧妙，但迂回曲折，尤其是處理大衍之數少五的問題，讓人難於接受。不過，歷代易學家本來在這個問題上都莫衷一是，蘇軾僅僅是作了個人的探索而已。蘇轍以大衍之數爲蓍數，而五十五爲天地五行之全數，非蓍數所及。由此他批評蘇軾：“及子瞻論《易》乃以蓍數之故，而損天地五行之全數以合之，爲之說曰：大衍之數五十者，五不特數，以爲在六七八九之中也。言十則一二三四在其中，言六七八九則五在其中矣。一二三四在十中，然而特見者何也？水火木金特見於四時，而土不特見，故土無定位，無成名，無專氣。夫五行迭用於四時，其不特見者均也。謂土不特

^① 《周易正義》卷七。

見，此野人之說也。”^① 蘇轍的批評確有過火之處，這與他特定的目的有關，詳見下文論述。就蘇轍整體論述看，他反駁的有三點：一、土不特見。二、不用天五，則天五爲虛數。三、天地五行之數不能以人意去取。他認爲天地以一二三四五生五行，天地與五合爲六七八九十而成五行；四行賴土以成，土賴四行者少。

蘇軾與蘇轍均未能圓滿地解決天地之數與大衍之數相差“五”的原因。其實，大衍之數摹擬天地之數而來，天地之數五十又五，大衍之數也應當是五十又五，通行本《周易》因脫“又五”二字才造成了二者的差別。《周易》經傳，尤其是《繫辭傳》明顯地反映出人對天地自然效法、摹仿的思想。天地之數是自然之數，大衍之數則是人爲之數，目的是用以進行神秘的占筮活動。而“其用四十九”即占筮時只用四十九根蓍草是因爲經過分二、挂一、揲四、歸奇之後，剛好能得出七、八、九、六四個數字，以此成卦，以此“行變化而成鬼神”。當代著名易學者金景芳先生早在 1939 年所著《易通》一書中就對此問題作了闡述。他的弟子郭守信、郭鴻林、陳恩林在此基礎上發掘歷史資料，以大量證據證

① 《易說三首》，《欒城第三集》卷八，頁 1548。

明了大衍之數是“五十又五”^①。

蘇軾還以五行解說八卦方位，詳見《說卦傳》。這種解說顯系從前人而得，新意不多，此不贅述。

2. 筮數

關於筮數，蘇洵曾在《太玄論》中批評儒者以大衍五十虛一爲四十九的說法。蘇軾則將此一解作“太極之象”，實與王弼同。按孔疏：“其一不用，以其虛無，非所用也，故不數之。”^②則蘇軾與蘇洵之說有異。此外，蘇洵論取四十九是因爲這個數適於占筮而已。蘇軾未作論述，蓋同於蘇洵。

蘇軾關心筮數，主要反映在《易解》一文中^③。《易解》與《易傳》中的解說同，蓋作《易傳》時，直移入作解。在此文長不錄。《蘇軾文集》卷二收有《易論》一文，當是蘇轍所作，但與蘇軾《易解》相通。今合而言之，二文的論述，主要說明兩點：一，《易》之爲書離不開數，數有用又是可考的。二，七八九六四數出於自然，只是用以識別，并無聖人之道；而數的陰陽老少當於揲蓍之法求取，揲蓍也就說明了爻的陰陽老少。蘇

① 金景芳《〈周易·繫辭傳〉新編詳解》，《繫辭傳上》第八章第二節，頁57—61，遼海書社，1998年。

② 《周易正義》卷七。

③ 《蘇軾文集》卷六，頁192。趙彥衛《雲麓漫鈔》卷一—又有轉錄，中華書局，1996年。

軾不贊同以“極”者言老少，因為如此，陰當老於十而少於八。他還以十二消息卦說反對陽順而上與陰逆而下的說法，說：“釋於子、午，而壯于巳、亥；始於《復》、《姤》，而終於《乾》、《坤》者，陰猶陽也。曷嘗有進陽而退陰與逆順之別乎？”^①《復》指代子月（十一月），為陽氣始生之時；《姤》指代午月（五月），為陰氣始生之時。《乾》為巳月（四月），乃陽氣極盛而終之時；《坤》為亥月（十月），乃陰氣盛而終之時。這就是說，陰陽均是順時而行，無陽順陰逆的差別。

《易論》的後半部分論陰陽老少出於揲蓍，實本於僧一行之說。在《易解》中，蘇軾則直以僧一行之說代之，可以說《易解》是對《易論》的補充。關於揲蓍產生陰陽老少及七八九六之數，二人以蓍占實踐而論，對於今日知曉蓍法者並不難，在此不論。不過，蘇軾強調數的自然性，而認為僧一行之說有聖人於其間操作的味道，這就是二者的差別。正由於二者差別不大，所以蘇軾引錄了僧一行之說，並認為不可廢。這一引文保存了資料，成為後代輯佚者的資料來源。趙彥衛在《雲麓漫鈔》中不但轉錄《易解》，又作《辨易九六論》^②，與蘇軾之說適可互補。趙氏所記聞諸董生，而“董生言本畢

① 《易解》，《蘇軾文集》卷六，又《蘇氏易傳》卷七。

② 《雲麓漫鈔》卷一一，頁185—186。

中和，中和本其師，師之學本一行云”。與蘇軾所言源淵所自同。

四、圖書說

蘇軾對宋代興起的河圖洛書之說，甚而出現圖書易學學派，並不加以反對。作為正宗義理學派的易學家，如果沉默不言尚可的話，那麼，為河圖洛書的存在進行辯護似乎於理於情都有些說不過了。事實上，蘇軾就是這種人。他不贊成乃師歐陽修反對河圖洛書、認為它不存在的觀點，并據經典反駁說：“河圖、洛書，其詳不可得而聞矣，然著於《易》，見於《論語》，不可誣也，而今學者或疑焉。山川之出圖書，有時而然也。魏晉之間，張掖出石圖，文字粲然。時無聖人，莫識其義爾。河圖、洛書，豈足怪哉？”（卷七）王應麟在《困學紀聞》卷一也覺得蘇軾不願苟同於人，對此作了記載：“歐陽公以《河圖》、《洛書》為怪妄。東坡云：‘著於《易》，見於《論語》，不可誣也。’南豐（曾鞏）云：‘以非所習見，則果於以為不然，是以天地萬物之變為可盡於耳目之所及，亦可謂過矣。’蘇、曾皆歐陽公門

人，而議論不苟同如此。”^①

蘇軾為何贊同河圖洛書的存在？余敦康先生比較歐陽修與蘇軾的差異，指出：歐陽修重人事，“爲了維護自己的易學，不能不否定河圖洛書，指斥其說爲怪妄。蘇軾的易學雖不廢人事之功，關注的重點卻是推闡天道自然之理勢，與歐陽修并不相同”^②。其實余氏的論述是有失偏頗的。首先，歐陽修反對河圖洛書與他一貫反對鬼怪神妄思想是一致的。早在天聖元年（1023）歐陽修鄉試《左氏失之誣論》已露出端倪。其中有名句：“石言於宋，神降於莘。外蛇鬥而內蛇傷，新鬼大而故鬼小。”^③此時的歐陽修還談不上什麼易學。至和五年（1055）歐陽修又進呈《論刪除九經正義中讖緯札子》，晚年定筆的《新五代史》則不撰寫《五行志》。這些也不單是易學所能說明問題的。至於蘇軾，《四庫全書總目》稱其與比王弼注“多切人事”，如果說其“重點卻是推天道自然之理勢”，未免二者不一。《周易》本身是古代士大夫用來闡述哲學思想的，談天道不可避免。不

① 《困學紀聞》卷一，頁18，遼寧教育出版社，1998年。
《宋元學案》卷四《廬陵學案》附錄，頁203，中華書局，1986年。

② 《內聖外王的貫通》，頁103，學林出版社，1997年。

③ 魏泰《東軒筆錄》卷一二，頁138，中華書局，1983年。

過，從上文論述及《蘇氏易傳》的實際看，我們認為其中談人事之理的更多，《四庫總目》的意見更為可取。

蘇軾肯定河圖洛書確與他的天人觀有關係。蘇軾認為“天人有相通之道”，如果“君子而不通天道，則無以助民，而合其居矣，故武王以天人常類之次訪箕子”^①。正因為這樣，代代相傳的河圖洛書自有可信之處。他說：“舊說河出圖，洛出書，河圖為八卦，洛書為九疇。其傳尚矣，學者或疑而不敢言。以予觀之，圖書之文，必粗有八卦九疇之象數，以發伏羲與禹之知，如《春秋》之以麟作也，豈可謂無也哉！”^② 蘇軾不但肯定河圖洛書，還堅信洪範九疇與《春秋》為麟而作，恰與歐陽修相反^③。由此可見二人有多大的差距。

歐陽修與蘇軾并非沒有共通之處。歐陽修反對河圖洛書，其根本點是他反對怪異之說，主張修人事，崇尚務實。他據《論語》“子不語怪力亂神”，遍斥“《書》載鳳凰之來舜，《詩》錄乙鳥之生商，《易》稱河、洛出圖、書，《禮》著龜龍游宮沼”^④。在《廖氏文集序》中

① 《東坡書傳》卷一〇《洪範》。

② 《東坡書傳》卷一〇《洪範》。

③ 歐陽修於景祐四年（1037）撰寫《春秋或問》（《歐陽文忠公文集》卷一八），并不認為麒麟是什麼瑞獸，《春秋》大義與獲取麒麟毫無關係。

④ 《問進士策四首》，《歐陽文忠公文集》卷四八。

他也直斥“如《河圖》、《洛書》，怪妄之尤甚者”^①。我們再看蘇軾之論，他肯定河圖洛書，是因為他相信儒家經典所載不誤，沒有歐陽修疑經惑傳的精神。同時，蘇軾贊同河圖洛書之類也是因為它們有一定的合情合理性。蘇軾曾言：“或者乃謂先王遇災異非可以象類求，天意獨正其事而已。高宗無所失德，惟以豐昵無過，此乃諂事世主者。言天人本不相與，欲以廢《洪範》五行之說。予以爲《五行傳》未易盡廢也。……人君於天下無所畏，惟天可以儆之。”^② 認爲所謂遇災異，其目的僅在於使人君知懼而改過，并非災異有其它可取之處。如果言過其實，他同樣要加以反對。比如他說：“天之錫禹九疇，不能如是諄諄也，蓋粗有象數而已。”（同上）面對信與不信的兩種極端應該怎麼辦？蘇軾又說：“且帝王之興，其受命之祥，卓然見於《書》、《詩》者多矣。《河圖》、《洛書》、《玄鳥》、《生民》之詩，豈可謂誣也哉！恨學者推之太詳讖緯，而後之君子亦矯枉過正，舉從而廢之。以爲王莽、公孫述之流沿此作亂，使漢不失德，莽、述何自而起？而歸罪三代受命之符，亦

① 《歐陽文忠公文集》卷四三。

② 《東坡書傳》卷一〇《洪範》。

過矣。故夫君子之論，取其實而已矣。”^①正是取其平實這一點歐陽修與蘇軾走在了一起。他把河圖洛書解釋成“魏晉之間，張掖出石圖”一樣的東西，將其樸實化，再也沒有什麼神秘感可言，這正與歐陽修所要達到反對怪異的目的合拍。可以說二者有異曲同工之妙，而蘇軾的技巧比乃師更為高明。朱熹就曾贊揚蘇軾：“這是他說得好處，公卻不記得這般所在，亦是自家本領不明。”^②由此而論，無論是宋代的王應麟，還是現代的余氏，均未能看到二者表面上的差異，而實質上的一致。蘇軾在此也不是過於迷信，搞神秘主義的人。他飽讀史書，史書中到處充斥着的祥瑞災異、受命符之類的東西，不由得他不信。更重要的就是天人感應思想已成為傳統，天才般的蘇軾也是逃脫不了這種思想束縛的。

從思想史的角度分析，歐陽修作為北宋前期古文運動的領袖，他很早就對韓愈、柳宗元、劉禹錫等人的古文有着濃厚的興趣。在唐代後期，這三人倡導古文革新，對天人關係作了一系列的探討。韓愈重提天人關係的話題，“在天命和自然論之間徘徊”。柳宗元提出“天人不相預”。劉禹錫總結并發展二人的論述，提出天人

① 《東坡書傳》卷二《舜典》。晁公武亦以此與歐陽修所論對比，見《宋元學案補遺》卷九九《蘇氏蜀學略補遺》。

② 《朱子語類》卷一二〇，頁2899。

“交相勝，還相用”，理論漸趨完善。在這種輿論的影響下，唐憲宗、唐穆宗、唐文宗都曾下令禁止奏祥瑞的詔書。李德裕還著有《祥瑞論》，對祥瑞之說進行辯駁^①。歐陽修參加過《新唐書》的修定，對這些討論和記載不可能無知。所以歐陽修的主張正是對唐代古文家思想的繼承發展。與歐陽修不同，其門人蘇軾、曾鞏等是在北宋古文運動已基本取得成功的情況下成長起來的一代文學家，他們也激賞韓愈等人的古文，但其着眼點更多地是文學形式，而非思想。正因為這樣，他們的思想要自由得多。蘇軾更是一位似李白，有些浪漫的文豪，他信奉道家思想，本有些追求仙風道骨的意念。另一方面，北宋開國以來，河圖洛書思想已步步深入，在易學中形成圖書一大派，其思想是精致的，其影響是廣泛的。作為新時代的人，蘇軾也難免受其影響，用自己的理性判斷，在經史中尋求答案。這樣分析的結果又使我們發現蘇軾確實學問廣博，卻不免於“雜”^②。

① 以上參見張躍《唐代後期儒學》，50—79頁，上海人民出版社，1994年。

② 按：王安石作《河圖洛書義》亦信河圖洛書，黃震總結說：“謂圖以示天道，而龍尚變，天道也；書以示人道，洛中地，而龜尚占，人道也。”王氏文見《王文公文集》卷三〇，頁352，上海人民出版社，1974年。黃氏語見《黃氏日抄》卷六四《讀文集六·王荊公》，《四庫全書》本。

與河圖洛書相關，蘇軾以其博學指出了河圖洛書之源。他說：

世之通於數者，論三五錯綜，則九宮言之。九宮不經見，見於《乾鑿度》。曰：太一行九宮。九宮之數，以九、一、三、七為四方，以二、四、六、八為四隅，而五為中宮。經緯四隅，交絡相值，無不得十五者。陰陽老少皆分取於十五。老陽取九，餘六以為老陰；少陽取七，餘八以為少陰。此與一行之學不同，然吾以為相表裏者。二者雖不經見，而其說皆不可廢也。（卷七）

蘇軾所云“世之通於數者”當指學習圖書易者。河圖雖源於陳搏，但直到劉牧方得以完善。按劉牧（1011—1064），略長蘇軾兩輩，當時以九宮言“三五錯綜”者就應當與劉牧有關。“三五錯綜”指《繫辭》“參伍以變，錯綜其數”。劉牧的論述比較簡潔，主要是：“戴九履一，左三右七，二與四為肩，六與八為足，五為腹心，縱橫數之，皆十五。”^① 蘇軾所引《乾鑿度》乃易緯之一，引文是蘇軾的總括。兩相比較，蘇軾之語不虛。按

① 劉牧《易數鉤隱圖·遺論九事》，《道藏》第三冊，頁217。文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988年。

其排列，即：

四	九	二
三	五	七
八	一	六

這樣，“參伍以變”即以五爲中心，三個數爲一組而發生變化；“錯綜其數”，綜即是合，交錯加合每三個數，結果均得十五。以此制成黑白點子的圖，劉牧稱之爲河圖。在《易學啓蒙》中則稱之爲洛書。清人考定河圖洛書之源，批判圖書之學者甚多。比如錢大昕《十駕齋養新錄》卷一《河圖洛書》說：“九宮之圖古矣。《大戴禮·明堂篇》：二九四，七五三，六一八，明堂九室之制，蓋準乎此。《易乾鑿度》：四正四維，皆合於十五，亦謂此圖也。其原本出於《易》，與八卦方位相應，漢儒皆能言之。方士又以白黑碧綠赤黃紫記其方位，別爲太一遁甲之術，以占吉凶休咎，遂爲儒者所不道。陳希夷輩，依《大戴》爲圖，不用白黑等字，其識固高出方士一等矣。但此圖流傳已久，漢世河洛秘緯盛行，不聞指此爲《河圖》，亦不聞指爲《洛書》，未審後儒何所見

而鑿鑿言之也。”^① 考證的結果與蘇軾的判斷相合，河圖洛書確與《乾鑿度》有關。清人李元春（時齋）評亦稱：“吳氏以二句言洛書正如此。”現代學者同樣持此觀點。九宮數又見於《大戴禮記·明堂》，但與《乾鑿度》孰先，目前似無定論^②。據考，蘇軾此論揭示河圖洛書之源屬於相當早的記載。

與對河圖洛書本身一樣，蘇軾並不反對以九宮數解《易》。他認為這種解說與唐僧一行之論相為表裏，雖然非所常見，但並不可以廢棄。宋末俞琰反對河圖洛書，而以蘇軾之語為佐證。說：“九宮數，子華子言之，《乾鑿度》言之。初不知此數為洛書，亦不以此數為河圖。蘇東坡曰九宮不經，蓋《書》所言之數，非易數也。朱子曰聖人說數，說得簡略，高遠疏闊，《易》中只奇耦之數。天一至地十是自然之數也。大衍之數是揲蓍之數也。惟此二者而已。愚亦曰：捨此二者之外，易豈有所謂戴九履一之數哉。乃漢儒牽合附會云爾。”^③ 雖有失蘇軾本旨，但也表明蘇軾之說仍有一定影響。

① 《嘉定錢大昕全集》第七冊，頁9，江蘇古籍出版社，1997年。

② 李學勤說《乾鑿度》的“年代可能較早，甚或以為出自先秦”，見《〈易緯·乾鑿度〉的幾點研究》，《古文獻叢論》頁246，上海遠東出版社，1996年。

③ 俞琰《讀易舉要》卷三，《四庫全書》本。

五、象

蘇軾對卦象爻象都有獨到的認識和分析。在他看來，象是聖人取以爲卦義之一端。比如“天水違行，訟”之類就是以取象而形成卦義的。蘇軾對卦爻象的理解曾引起不少象數易學家的關注，尤爲著名而又較早的一位是宋代的朱震。朱震曾關注過蘇軾對《復卦》的解釋，并深刻地指出蘇軾的用意。其說云：

蘇氏以《復卦》為始興之象，故於《象》論“違天不祥”，於六四言“自託”，於六五言“陰之方盛而自度不足以抗初九”，於上六言“乘極盛之末而用之不已，不知初九（又）〔之〕已復”。又曰“〔極〕盛必〔衰〕，驟勝故敗，在其終也”^①。

作爲宋代有名的象數易學家，朱震不指明蘇軾本以卦氣說解此卦，着實讓人感到遺憾。他是不是以爲知易者一眼即可看出，沒有必要說？其實不是，朱氏注重的正是“象”。從十二消息卦而言，《復卦》陽氣始興，以此卦作始興之象是情理之中的事。這與蘇軾以《復》爲“變

^① 宋朱震《漢上易傳叢說》，《四庫全書》本。

易之際”也正好合拍。僅從卦象而言，蘇軾此說倒真是一個創見，朱震關注的也正是在這一點之上。下面是朱震所指的蘇軾的有關解說：

見其意之所向謂之心，見其誠然謂之情。凡物之將亡而復者，非天地之所予者不能也。故陽之消也，五存而不足。及其長也，甫一而有餘，此豈人力也哉？《傳》曰：天之所壞，不可支也。其所支，亦不可壞也。違天不祥，必有大咎。

憂患未至而慮之則無悔。六五，陰之方盛也，而內自度其終不足以抗初九，故因六四之獨復而附益之，以自託焉。

乘極盛之末，而用之不己，不知初九之已復也。謂之“迷復”、“災眚”者，示天之罰也。初九之復，天也，衆莫不予，而已獨迷焉。用之於敵，則災其國；用之於國，則災其身。極盛必衰，驟勝故敗。在其終也，國敗君凶，至于十年不復者，明其用民之過，而師競之甚也。（卷三）

從蘇軾原文看，朱震所言有誤，一是非“於六四言自託”，自託指六五。蘇軾解六四只說“獨與初應”，是六五自託六四。一是上六引文偏差。不知此是版本流傳的問題，還是朱氏本人之誤。儘管如此，大意則明。首

先，蘇軾將“物之將亡”與《復》物之長相對比，說明陽長之初的態勢。這分明是談始興之象。所引《傳》指《左傳》，引文中有定公元年、僖公三十三年、宣公十二年之語，說明逆天而行必有咎害。蘇軾反過來說，物之將興也是天道自然，人是無法抗拒的。《復卦》僅一陰來復，但其趨勢按卦氣說是陽氣不斷上長，也不可抗拒。其實，蘇軾是將《剝》、《復》兩卦對比而言的。“物之將亡”指《剝》，“及其長”指《復》；“天之所壞”指《剝》，“其所支”指《復》。因此，說《復卦》有始興之象，則《剝卦》有即將消亡之象，只是蘇軾在《剝卦》所論不明罷了。爲了說明一陽來復是天之所支，蘇軾就以二休復、三頻復、四獨復、五敦復順應初爻爲善，這是正面；以上六迷復，不知初九之復爲凶。綜合觀之，在《彖》則言始興的整體景象，於爻則言始興時的各種表現，朱震所言不差。

蘇軾於卦象往往自出新意。《大過》從卦畫看有棟橈之象，蘇軾是同意的。在其象徵意義上，蘇軾則以爲“君驕無臣之世”。孔穎達以爲大過越，“猶聖人過越常理以拯救患難”^①，與蘇軾解似有相反之意。如果說卦象可從卦畫及六爻之意綜括，於爻象則難於以此行事。漢代易學家爲解決爻象問題，他們采用卦變、互體、飛伏

① 《周易正義》卷三。

之說，以卦象說明爻象。比如《困》六三有“入于其宮，不見其妻，凶”，虞翻解“入”、“宮”、“妻”象爲“巽爲‘入’，二動，艮爲‘宮’，兌爲‘妻’，謂上無應也”^①。按李道平疏，三四五爻互爲巽卦，故“入”；二三爻交換，初二三互爲艮卦，艮表門闕，故“爲宮”；又三應上卦兌，兌爲少女，即艮中之妻^②。可見，此主以互體言爻象。蘇軾的象數學比較樸素，他沒有采用這些。但爻象是不可回避的問題，他提出的理論是“當其處者有其象”。

當其處者有其象，是說爻處於什麼位置就會有什麼樣的爻象。蘇軾在釋《鼎》初六爻時指出：“六爻皆鼎也，當其處者有其象。故以初爲趾，二與三四爲腹，而實在焉。五與上爲耳。初六上應九四，顛趾之象也。”（卷五）蘇軾認爲《鼎卦》六爻均爲鼎象，這是就一卦之整體而言，《繫辭》有取象制器說，所以《鼎》有鼎象衆說無異。不過，六爻分而言之，爲何各爻所指如此？蘇軾認爲此是由各爻所處位置決定的，所處位置不同，其象亦異。初六上應九四，即要將鼎趾向上翻起，無異於顛倒其位，故有“顛趾”之象。與《鼎卦》相似，《咸》，蘇軾以人體言之，而各爻則代表拇、腓、

① 《周易集解》卷九《困》。

② 《周易集解纂疏》卷六《困》。

心、口等；《小過》，以飛鳥言之，而各爻則表示翼、腹背等。如此者尚為不少。

蘇軾以當其處者有其象作解，因此，對各爻均以直陳的方式說明有什麼象。比如《大過》：“白茅，初六也。”（卷三）《大壯》：“羊，九三也。藩，上六也。”（卷四）這種解說方式實本於王弼排棄象數之學，但王弼未有理論說明。蘇軾的理論雖然簡單，理論深度也遠遠不夠，但仍不失一個比較合理的解釋。

正如蘇軾善於化用典故一樣，他對爻象的解釋也與其他方面融合為一體。這就表現在“當其處者有其德”的提法之上。於《咸卦》指出：“在卦者咸之全也，而在爻者咸之粗也。爻配一體，自拇而上至於口，當其處者有其德。德有優劣而吉凶生焉。……見其所以咸，非全德也，是故六爻末有不相應者，而皆病焉。”（卷四）德指六爻各自的功能，有其象就有其德，功能的強弱優劣便產生了吉凶禍福。他又說《艮》：“自趾而上至於輔，當其處者有其德，與《咸》一也。”（卷五）表述的是同一個意思。

從整體而言，蘇氏的象數之學頗為樸實，這也是大多數義理易學家的共同主張。對象數的關心，使《蘇氏易傳》在此方面存在不少的創見，也或多或少地吸引了象數易學家的目光。從某種意義上講，蘇氏在消除二派之間的隔閡，排除各自的偏見，使易學傾於合理化上作出了自己的貢獻。

第三章 《蘇氏易傳》的思想特色

三蘇更多地被認為是文學家，而不是思想家。事實上，他們在當時構建了自成體系，具有巨大影響的學術思想——蜀學。三蘇合力撰寫的《蘇氏易傳》則是這一思想的集中體現。蘇軾蘇轍以三教合一，振新儒學自任，與二程創建理學，排斥佛老殊途。他們的心性之學也與二程之論大有區別。著名的洛蜀黨爭就根源於這種差異。

第一節 蘇軾對儒釋道三教思想的 整合及其性命之學

蘇軾在哲學上有其獨特的思想，並為其弟子所稱道。秦觀曾駁斥僅以三蘇文章為高的觀點，說：“蘇氏

之道，最深於性命自得之際。”^①蘇門六君子之一的晁補之，在《鷄肋集》卷一《求志賦》稱蘇軾為哲人。同卷《釋求志》又說：“東安，杭州新城也。予始見眉山蘇公於杭，故云‘未予從於東安兮，依哲人而聞誼’。”而張耒亦奉蘇軾為“哲人”^②。三人有如此衆口一詞的稱道和感受，可見蘇軾的思想確有可觀之處。

如果說門人的稱道或有不實之處，那麼其他人也作如是表彰就不能不引起我們的注意。楊時在《龜山集》中曾對蘇氏之學進行了批判，其要點則多在性命之學上。有人說：“有宋南渡以後，程學盛於南，蘇學盛於北。”^③此語自有道理。王若虛在《滄南遺老集》中就對蘇軾的經解十分關心，說：“東坡之解經，眼目儘高，往往過人遠甚。”^④但是，南宋人對蘇軾的思想更有稱道。宋孝宗說：“力幹造化，元氣淋漓，窮理盡性，貫通天人。”^⑤直可以與大哲學家媲美了。朱熹也稱蘇軾曾

① 秦觀《答傅彬老簡》，《淮海集》卷三〇，顧廷龍箋注本，頁981，上海古籍出版社，1994年。

② 《杞菊賦》、《和歸去來詞》，《張耒集》卷一、卷五，頁10，62，中華書局，1990年。

③ 翁方綱《石洲詩話》卷五，頁153，人民文學出版社，1981年。

④ 《著述辨惑》，《滄南遺老集》卷三一。

⑤ 《蘇軾文集序》，《蘇軾文集》卷後《附錄》，頁2385。

於“經術本領上用功”^①，“蘇氏之學，上談性命，下述政理”^②。又稱：“至若蘇氏之言，尚者出入有無，而曲成義理。下者指陳利害，而切近人情。其智識才辨，謀爲氣概，又足以震耀而張皇之，使聽者欣然而不知倦，非王氏（安石）之比也。”^③又說：“東坡經解雖不甚純，然好處亦自多。”“蘇氏之學卻成個物事（指蘇學自成體系）。”^④“蘇氏學不正而言成理。”^⑤而宗奉程朱學派者更言：“蘇氏父子之學，若去其汨且亂者，亦吾道之干城也。”^⑥南宋劉光祖甚至說：“蘇、程二氏之學，其源則一，而用之不同，皆有得於經術者也。”當時“道學之論方譁，人謂公師友眉山，非爲伊洛地者”。劉氏“獨反懇叩爲上言之”^⑦。可見，蘇氏學術大有根底。不過，在理學家的心目裏，蘇軾之學是強有力的對手，甚而比王安石新學的威脅更大。這也正是朱熹極力抨擊蘇學的原因所在。清錢大昕則歷史性地總結說：“當宋盛

① 《朱子語類》卷一三九，頁3318。

② 《答呂伯恭》，《朱熹集》卷三三，頁1413。

③ 《答汪尚書》，《朱熹集》卷三〇，頁1272。

④ 《朱子語類》卷一三〇，頁3210，3100。

⑤ 《答汪尚書》，《朱熹集》卷三〇，頁3100。《宋元學案補遺》卷九九《蘇氏蜀學略補遺》。

⑥ 《宋元學案補遺·序錄》。

⑦ 《宋元學案補遺》卷七九《邱劉諸儒學案補遺》。

時，談經者墨守注疏，有記誦而無心得，有志之士若歐陽氏（修）、二蘇氏（軾、轍）、王氏（安石）、二程氏（顥、頤），各出新意解經，蘄以矯學究專己守殘之陋。”^① 由此而言，蘇軾的哲學思想是足以自立門戶的。向來與“洛學”并稱的“蜀學”正是基於此而言的。

宋代哲學向以其性命義理之說著稱，說蘇軾是哲人，大概主要與蘇軾有性命義理之學有關。由於蘇軾融合三教顯得稍稍粗疏，朱熹著《雜學辨》，直稱他談性命之理時“每爲不可言、不可見之說以先後之，務爲閃倏滉漾不可捕捉之形，使讀者茫然，雖欲攻之，而無所措其辨”。雖然說蘇軾有意這樣做是虛而不實之詞，但蘇論有此特點則不差。《四庫全書總目·東坡易傳提要》也說：“今觀其書，如解《乾卦·彖傳》性命之理諸條，誠不免杳冥恍惚，淪於異學。”基於此種原因，我們只有追根溯源，結合其他論述作整體的考察。

一、有思與無思之間 ——蘇軾對“思無邪”的理解

蘇軾的哲學思想與佛老思想有密切的關係，他以情

^① 錢大昕《重刻孫明復小集序》，《潛研堂文集》卷二六，《嘉定錢大昕全集》第九冊，頁411。

理入手，各取所需，融會三教，而對“心”、對“思”的論述最能體現出這一特色。也正是在這一點上，蘇軾的思想與程頤對三教的取捨相近，贏得了他的稱嘆。

在《蘇氏易傳》中，蘇軾以“无心而一，一而信”表述其思想。他認為乾所以“易知”，就是因為“乾无心于知之”；坤所以“簡能”，就是“坤无心于作之”（卷七《繫辭傳上》）。為什麼要“无心”呢？蘇軾認為：“易、簡者一之謂也。凡有心者，雖欲一不可得也。不一則无信矣。夫无信者，豈不難知難從哉？乾、坤惟无心故一，一故有信，信故物知之也易，而從之也不難。”（同上）可見，“无心”方能達到“一”的境界，而“一”即《易》所謂的“易”、“簡”，“信”則是二者的中介。在蘇軾心中，“无心而一，一而信”乃是儒家“窮理盡性，以至于命”的人生修養的最高境界。

夫无心而一，一而信，則物莫不得盡其天理以生以死。故生者不德，死者不怨。无怨无德，則聖人者豈不備位于其中哉！吾一有心于其間，則物有僥倖天枉，不盡其理者矣。僥倖者德之，天枉者怨之，德怨交至，則吾任重矣。雖欲備位，可得乎？（同上）

達到“无心而一，一而信”即可享盡天年，無怨無悔，而祿位自在其中。蘇軾不贊同聖人與常人之異是“德業”的問題。他認為“德業”乃人人所共有，聖人所不免。聖人之所以不同於常人，關鍵就在於聖人“無心”：“夫德業之名，聖人之所不能免也，其所以異于人者，將以其无心爾。”（同上）

從上面的論述看，蘇軾更多地是在說明“无心”的意義與作用，而對什麼是“无心”，怎樣才算“无心”講得不明、不透，確實讓人有“茫然”不知之感。不過，我們從蘇軾文集中找到了他詳細的解說。這就是“思無邪”論。

“思無邪”源於《詩·頌·駉》及孔子借以評《詩》之語。孔子言：“《詩》三百，一言以蔽之，曰，思無邪。”（《論語·為政》）後人即依此大作文章。蘇軾曾多次提到此“思無邪”一語，特別重視。什麼是“思無邪”？蘇軾解釋說：“夫有思皆邪也，善惡同而無思，則土木也。云何能使有思而無邪，無思而非土木乎！嗚呼，吾老矣，安得數年之暇，託於佛老之字，盡發其書，以無所思心會如來意，庶幾於無所得故而得者。”^①這樣，蘇軾於此提出了一個二難選擇，即有思即邪，而

^① 《虔州崇慶禪院新經藏記》，《蘇軾文集》卷一二，頁390。

無思又與草木同。要解決這個問題，蘇軾認為當以佛道之境來陶冶思想，從而達到“有思而無邪”、“無思而非土木”。據《壇經》記載^①，神會拜問慧能，被打了三下，而言“亦痛亦不痛”。他解釋說：“若不痛，即同無情木石；若痛，即同凡夫，即起於恨。”慧能認為神會“心迷不見”，要求他“依法修行”，明心見性，即可解此迷。兩相比較，蘇軾之意已明。蘇軾又稱“謫居惠州，終歲無事，宜若得行其志”（同上）。在惠州初修《書傳》的蘇軾當然能“得行其志”。他所說“以無所得故而得”正是其文前所稱“如來得阿耨多羅三藐三菩提”及“舍利弗得阿羅漢道”所言之語，乃禪悟之偈。究此何意，蘇軾進一步解釋道：

以吾之所知，推至其所不知，嬰兒生而導之言，稍長而教之書，口必至於忘聲而後能言，手必至於忘筆而後能書，此吾之所知也。口不能忘聲，則語言難於屬文，手不能忘筆，則字畫難於刻凋。及其相忘之至也，則形容心術，酬酢萬物之變，忽然而不自知也。自不能者而觀之，其神智妙達，不既超然與如來同乎！故《金剛經》曰：一切賢聖，

① 《壇經校釋》，慧能著，郭朋校釋，中華書局 1983 年，頁 90。

皆以無為法，而有差別。以是為技，則技疑神，以是為道，則道疑聖。古之人與人皆學，而獨至於此，其必有道矣。^①

以此而觀，蘇軾以為只要通過反復訓練，最終達到如同條件反射一樣，無思而行，無為而成。這無疑就是《易傳》所言“无心而一，一而信”。在《書傳》中，蘇軾就說：“及其至也不念而自仁義也。……念之至者，念與不念，未嘗不在德也。”^② 然又不盡如此，他稱“以無所思心會如來意”，又與禪悟并無二致。所以，當他問佛法於蘇轍，蘇轍以“本覺必明，無明明覺”相報時，他又用上了“思無邪”，并擺出一幅僧人悟道的架勢來：“於是幅巾危坐，終日不言，明目直視，而無所見；攝心正念，而無所覺，於是得道。”^③

在《思堂記》中，蘇軾也曾對“思無邪”有過一番的解釋，這對於我們領會其意，探究其源均有幫助。

嗟夫，余天下之無思無慮者也。遇事則發，不

① 《虔州崇慶禪院新經藏記》，《蘇軾文集》卷一二，頁390。

② 《東坡書傳》卷三《大禹謨》。

③ 《思無邪齋銘并叙》，《蘇軾文集》卷一九，頁575。

暇思也。未發而思之，則未至。已發而思之，則無及。以此終身，不知所思。言發於心而衝於口，吐之則逆人，茹之則逆余。以為寧逆人也，故卒吐之。君子之於善也，如好好色；其於不善也，如惡惡臭。豈復臨事而後思，計議其美惡，而避就之哉！是故臨義而思利，則義必不果；臨戰而思生，則戰必不力。若夫窮達得喪，死生禍福，則吾有命矣。……《易》曰“無思也，無為也”。我願學焉。《詩》曰“思無邪”。①

值得注意的是蘇軾此論的出發點是儒學，一是懲惡揚善，一是見義忘利，一是戰不計生、死而後已。蘇軾是有名的忠直敢諫之臣，他不計後果，勇於直諫，正由於此。他多次被貶，一身坎坷，正所謂“昔之君子，惟荆（王安石）是師；今之君子，惟溫（司馬光）是隨。所隨不同，其為隨一也。老弟（自稱）與溫相知至深，始終無間，然多不隨耳”②。因此，“思無邪”就是蘇軾直言敢諫、處世為人的真實反映。

蘇軾此文作於元豐元年（1078），而《虔州崇慶禪院

① 《蘇軾文集》卷一一，頁363。

② 《與楊元素十七首》第十七簡，《蘇軾文集》卷五五，頁1655。

新經藏記》則爲紹聖二年（1095）所記。又《思無邪齋銘并叙》直稱東坡居士，也不早於此文。由此可見，蘇軾所謂思無邪，本於政治上勇於直諫及《易》、《詩》、《論語》所論，其後遂與佛家思想融合。它與道家自然無爲思想也若合符契，上文佛老并提就足以說明這一點。《思無邪丹贊》則自認思無邪與道教相關^①。黃震即以爲蘇軾此種思想根源於道家：

《思堂記》特主無思之說。……東坡才高識敏，事既立就，而又習用道家之說，以愛惜精神爲心，故創言無思，非孔孟教人意也。自得之趣，不可以訓者也。^②

黃震稱《思堂記》“非孔孟之教人意”雖有道理，但蘇軾於文中專提儒家經典，而與《老子》、《莊子》無涉。無疑蘇軾在此時是有濃厚的儒家正統觀念的。事實上，蘇軾真正將“思無邪”與道家思想關連起來大概是在貶居黃州之時。《超然臺記》有這樣的話：“美惡之辨戰乎中，而去取之擇交乎前，則可樂者常少，而可悲者

① 《蘇軾文集》卷二一，頁606。

② 《讀文集·蘇文》，《黃氏日鈔》卷六二。

常多。”^① 與《思堂記》相比，意思相近，而全篇大旨已大為變味。他追求超然境界，直是道家思想了。後來蘇軾作《上清儲祥宮碑》勸諫宋哲宗，就主以儒道無異。他說：“道家者流，本出於黃帝、老子。其道以清淨無為為宗，以虛明應物為用，以慈儉不爭為行，合於《周易》‘何思何慮’、《論語》‘仁者靜壽’之說，如是而已。”^② 這裏，蘇軾明確主張儒道一家，思想近似。而“思無邪”正是“無思”而行，無為而治。所謂“《周易》‘何思何慮’”正與他在《思堂記》中所言的“《易》曰無思也，無為也”相關。《繫辭》“易無思也，無為也”。虞翻注：“天下何思何慮，同歸而殊塗，一致而百慮。”^③ 可見二者在士人心目中是相通的。“同歸而殊塗，一致而百慮”也就是蘇軾此語的潛臺詞。當然也應看到，此時蘇軾的所言所行主要不在於發揮自己的思想，他是有鑒於王安石的改革以及宋哲宗的思想動向而言的。從後來哲宗的表現看，蘇軾的擔憂並不是多餘的。

在晚年，蘇軾更將儒釋道并提，認為三者相通了。

① 《蘇軾文集》卷一一，頁351。

② 《蘇軾文集》卷一七，頁503。

③ 《周易集解》卷一四，按原本錯頁，注文入卷一三，據《周易集解纂疏》改。

比如他寫詩稱：“孔老異門，儒釋分宮，又於其間，禪律相攻。我見大海，有北南東，江河雖殊，其至則同。”^①

“思無邪”思想在蘇軾一身是貫徹始終的。在《論語說》中，蘇軾還作有專門的論述。其中有不少是對《思堂記》的重複。爲了認識其思想發展歷程，我們仍全錄如下：

子曰：“《詩》三百，一言以蔽之，曰思無邪。”

東坡曰：《易》稱“無思無為，寂然不動，感而遂通天下之故”。凡有思者皆邪也，而無思則土木也。何能使有思而無邪，無思而非土木乎？此孔子所盡心也。作《詩》者未必有意於是，孔子取其有會於吾心者耳。孔子之於《詩》，有斷章之取也。如必以說施之於《詩》，則彼所謂無斃無疆者當何以說之。此近時學者之蔽也。^②

① 《祭龍井辯才文》，《蘇軾文集》卷六三，頁1961。

② 《論語辨惑》，《淳南遺老集》卷四。又案：蘇轍《穎濱先生詩集傳》卷一九《魯頌·駟》：“孔子曰：‘詩三百，一言以蔽之曰：思無邪。’何謂也？人生而有心，心緣物則思，故事成於思，而心喪於思，無思其正也，有思其邪也。有心未有無思者也，思而不留於物，則思而不失其正。正存而邪不起，故《易》曰：‘閑邪存其誠。’此思無邪之謂也。然昔之爲此詩者，則未必

金王若虛批評蘇軾歪曲孔子之意，說：“予論蘇子此論流於釋氏，恐非聖人之本旨。楊龜山曰：‘《書》曰思曰睿，睿作聖，孔子曰君子有九思，思可以作聖，而君子於貌言視聽，必有思焉，而謂有思皆邪，可乎？《詩》三百出於國史，未能不思而得。然皆止乎禮義，則所謂無邪也。’其說當矣。且孔子論《詩》而其以本語蔽之，則所取者固詩人之意也。彼之意未必然，而吾以為然，果孔子之心乎？抑蘇氏之鑿也已？自為鑿而反病時學之不通，亦過矣。”的確，孔子說“思而不學則

知此也，孔子讀詩至此而有會於其心，是以取之，蓋斷章云爾。”蘇軾《與滕達道六十八首》第二十一簡明言蘇轍《詩集傳》撰著在先，蘇轍《論語拾遺》又稱所解《論語》有蘇軾采用者。以前引蘇軾各文所論，此思想乃二人共有，但主要是蘇軾的。蘇轍則多加補充。蘇轍《樂城第三集》卷七《論語拾遺·思無邪》，更明確以補充蘇軾之論的姿態出現。其中有言：“聖人無思，非無思也。外無物，內無我。物我既盡，心全而不亂。物至而知可否，可者作，不可者止。因其自然，而吾未嘗思，未嘗為，此所謂無思無為而思之正也。”又《樂城第三集》卷九《書傳燈錄後》言：“無思無為者，其體也；感而遂通天下之故者，其用也。”以《壇經》“不思善，不思惡”為未足。蘇轍之論表明：二蘇氏“思無邪”論既與佛家思想有聯繫，又以儒家思想為本，體用結合，將二者融而為一。

罔，學而不思則殆”（《論語·爲政》），從來沒有否認過思的重要性，蘇軾以自己的思想強加於聖人根本不能說服人。但蘇軾不是要“述而不作”，而是力求融合三教，提出新思想，所以，不可以此而橫加非議。王氏所引楊時語又見於朱熹《論語精義》卷一下、《四書或問》卷七《論語》，其後尚有《易·繫辭》“易無思無爲”句作證據。朱熹稱贊道：“楊氏所以辨蘇氏者，善矣。”^①余允文《尊孟續辨》亦引東坡解，而直承金氏之論。可見，蘇軾在核心思想上與理學是十分衝突的。

不過，蘇軾的“思無邪”論并不局限於“思”這一表象活動，而是有更深層次的理解：一是方法問題，一是境界問題。蘇軾在《蘇氏易傳》中除前文所述外，還有更受人關注的論述。

在《易傳》之中，蘇軾於《繫辭》“易無思無爲，寂然不動，感而遂通天下之故”句下并未作申述。其實，三教思想既然相通，是不可以拘拘於某一句話的。明人焦竑對蘇軾以“思無邪”作三教的融合點有充分的認識。他說：“蘇子瞻氏少而能文，以賈誼、陸贄自命。已從武人王彭遊，得竺乾語而好之。久之，心疑神釋，悟無思、無爲之宗，慨然歎曰：‘三藏十二部之文，皆

^① 《四書或問》卷七《論語》，《四庫全書》本。

《易》理也。’”^① 所以，蘇軾思想也是圓潤融通的。他在說明其理論時就多有發揮，表現突出的是蘇軾對性命之理的解釋：

世之論性命者多矣，因是請試言其粗，曰：古之言性者如告瞽者，以其所不識也，瞽者未嘗有見也，欲告之以是物，患其不識也，則又以一物狀之。夫以一物狀之，則又一物也，非是物矣。彼惟無見，故告之以一物而不識，又可以多物眩之乎？古之君子，患性之難見也，故以可見者言性。夫以可見者言性，皆性之似也。君子日修其善，以消其不善，不善者日消，有不可得而消者焉。小人日修其不善，以消其善，善者日消，亦有不可得而消者焉。夫不可得而消者，堯、舜不能加焉，桀、紂不能亡焉。是豈非性也哉？君子之至於是，用是為道，則去聖不遠矣。雖然，有至是者，有用是者，則其為道常二。猶器之於手，不如手之自用，莫知其所以然而然也。性至於是，則謂之命。命，令也。君之令曰命，天之令曰命，性之至者亦曰命。性之至者非命也，無以名之，而寄之命也。死生禍

① 焦竑《刻蘇長公集序》，《蘇軾文集》卷後《附錄》，頁2389。

福，莫非命者。雖有聖智，莫知其所以然而然。君子之於道，至於一而不二，如手之自用，則亦莫知其所以然而然矣。此所以寄之命也。情者，性之動也。汨而上，至於命，沿而下，至於情，無非性者。性之與情，非有善惡之別也。方其散而有為，則謂之情耳。命之與性，非有天人之辨也。至其一而無我，則謂之命耳。（卷一《乾》）

蘇軾首先認為古之言性者方法不當。在他看來，以物狀理不能夠使人識別事物，關鍵在於實踐，與事物親自接觸。這種方法，蘇軾在《日喻》中以盲人識日為喻，作了生動的說明，認為道可致，不可求。對於不可見之理，他曾提出兩種辦法，其一“道大如天不可求，修其可見致其幽”^①。其一如前所引：“以吾之所知也，推其所不知。”或者說：“聖人之學也，以其所見者，推至其所不見者。”（卷七《繫辭上》）二者在實質上并無二致。正因為如此，所以他認為以物狀理的辦法只能得其似，而非其實。既不能以物狀之，又要推知其所不知或幽隱的東西，蘇軾並沒有更好的辦法說明，其言也就變得不明不白。所以朱熹批評他：“每為不可言不可見之說以先後之，務為閃倏滉漾之辭不可捕捉之形，使讀者茫

^① 《代書答梁先》，《蘇軾詩集》卷一五，頁764。

然，雖欲攻之而無所措其辭。”^①事實上，蘇軾所強調的認識方法正是如教嬰兒言與書，最終達到言而忘口，書而忘手的境界。這種境界就是“思無邪”的最佳狀態。認識性命之理同樣離不開這種方法。通過訓練可以達到手巧的地步，但認識這一點并不一定要訓練。蘇軾曾在《文與可畫篋簞谷偃竹記》中說自己知道文與可何以能達到那種境界（“得其意，并得其法”）^②，說明他所說的“推”還是需要深刻的理性思維，所以沒有深刻的思想方法，問題就不可能說清楚。

其次，蘇軾所論述的性命的境界與“思無邪”所能達到的境界是一致的，因為“死生禍福，莫非命者。雖有聖智，莫知其所以然而然。君子之於道，至於一而不一，如手之自用，則亦莫知其所以然而然矣”。這與嬰兒受教最終能言而忘口、書而忘手的境界一樣，“不知其所以然而然”也就能“超然與如來同”，也就是“无心而一”。對於那些僅至於道、用道者來說，如此境界則要高一籌，畢竟“器之於手，不如手之自用”來得自然和諧。朱熹說：“蘇氏此言最近於理，前章所謂性之所似，殆謂是耶？夫謂不善日消而有不可得而消者，則疑若謂夫本然之至善矣。謂善日消而有不可得而消者，

❦

① 《雜學辨·蘇氏易解》，《朱熹集》卷七二，頁3756。

② 《蘇軾文集》卷一一，頁366。

則疑若謂夫良心之萌蘖矣。以是爲性之所在，則似矣。”^①這實際上是他將蘇軾之論片面地牽附上自己的理論。若“不善日消而有不可得而消者”是“本然之至善”，那麼“善者日消，亦有不可得而消者”豈不是本然之至惡了嗎？所以朱熹以“疑若”代之，隨後又稱“蘇氏初不知性之所自來”，“特假浮屠‘非幻不滅，得無所還’者而爲是說”。言蘇軾借用有佛教之說並不爲錯，但蘇軾所言實指人性乃本然的無善無惡，似善似惡的自然狀態，即“思無邪”。

性命之理如是，道、德、理三者也與之相關，所以蘇軾進一步深入分析：

何為順？何為逆？曰：道德之變，如江河之日趨於下也。沿其末流，至於生著倚數，立卦生爻，而萬物之情備矣。聖人以為立於其末，則不能識其全而盡其變，是以泝而上之，反從其初。道者其所行也，德者其行而有成者也，理者道德之所以然，而義者所以然之說也。君子欲行道德，而不知其所以然之說，則役於其名而爲之爾。夫苟役於其名而不安其實，則小大相害，而前後相陵，而道德不和順矣。譬如以機發木偶，手舉而足發，口動而鼻隨

^① 《雜學辨·蘇氏易解》，《朱熹集》卷七二，頁3758。

也。此豈若人之自用其身，動者自動，止者自止，曷嘗調之而後和，理之而後順哉？是以君子貴性與命也。欲至於性命，必自其所以然者汭而上之。夫所以食者，為飢也。所以飲者，為渴也。豈自外入哉？人之於飲食，不待學而能者，其所以然者明也，盍徐而察之？饑渴之所從出，豈不有未嘗飢渴者存乎？於是性可得而見也。有性者，有見者，孰能一是二者，則至於命矣。此之謂逆。聖人既得性命之理，則順而下之，以極其變。率一物而兩之，以開生生之門，所謂因貳以齊民行者也。故兼三才，設六位，以行於八卦之中。天地山澤，雷風水火，紛然相錯。盡八物之變，而邪正吉凶，悔吝憂虞，進退得失之情，不可勝窮也。此之謂順。斷竹為簫，竅而吹之，唱和往來之變，清濁緩急之節，師曠不能盡也。反而求之，有五音十二律而已。五音十二律之初，有哮然者而已。哮然者之初，有寂然者而已。古之作樂者，其必立於寂然者之中乎？是以自性命而言之，則以順為往，以逆為來。故曰：“數往者順，知來者逆。”（卷九《說卦傳》）

在這裏，蘇軾同樣使用了類似的比喻，所要說明的同樣是不造作的自然境界。人生修養所要獲取的是“德”，而獲取它是靠“道”即一系列行動來實現的。但是，行

動本身需要指導，這就是“理”，而“義”正是說明“理”的。正因為這樣，君子行“道”達“德”必先之以“義”，正所謂“理有固然，勢所必至”，把握了“義”就能最終獲取“德”。不然，役於“道德”之名而不知其“義”，就如木偶一樣不自然，不如人用其身，動靜止息，隨心所欲。隨心所欲就是無思而發，發而自然，發而當理。總之，認識和實現道德義理，最終是獲得自身的解脫，達到閑適的境界。另一方面，蘇軾又通過對饑而食，渴而飲的反觀省查，發現因饑而食，因渴而飲；相反，不饑即不食，不渴即不飲，因此，二者是自然而然的結果。這種自然而然的狀態就是性。明人方孔炤不知蘇軾此言，認為“東坡以未嘗饑渴者喻性，然豈通能絕人之飲食哉”^①！不過，要達到命，則需將所見與性本身統一起來。

在這裏，蘇軾主要還是結合《易》“數往者順，知來者逆”，進一步說明了認識“思無邪”境界的方法問題。這一論述是對前面所作解說的一種補充。所謂“以吾之所知也，推其所不知”，正是溯而上之，從至繁推至至簡，由流而源。以《周易》而言，聖人既得性命之理，由一而二，由三才而六位，再入八卦，由八卦而交

① 方孔炤《周易時論合編》卷一三《說卦》，《續修四庫全書》本。

錯變化，從而萬理具備，情態畢顯。這是聖人寓易言理的“順”的方式。要認識性命之理，懂得它從何而來，就得反而求之，也就是他前文所講的“先求其所齊之端”。

蘇軾以自己的認識和判斷對三教進行整合。雖然其“思無邪”的理論還十分缺乏深度，但他確實做了一件承前啓後的工作。如果我們從前後的歷史考察一翻，蘇軾之論的地位和影響就不言而喻了。

會同三教是自佛教傳入中國以後的一種必然趨勢，也是很長一段時期內中國士大夫所面臨的一道難題。最先自覺地意識到會同三教的應是隋末的王通，他認為三教並立於政治統治不利，提出“三教可一”的觀點。從他的一貫思想看，王通是主張以儒學為主來統一三教的。唐代韓愈雖力抵佛道，聲稱要“人其人，火其書，廬其居”^①，即勒令佛教徒返俗，焚燒佛教經典，強行將寺廟改建成民房廬舍。不過，他有名的道統論得益於佛教甚多。陳寅恪先生在《論韓愈》一文中就曾專門指出

① 《原道》，《韓昌黎文集》卷一，馬其昶校注本，頁19，上海古籍出版社，1986年。

過^①。韓氏之徒李翱提倡“以佛理證心”^②，他在《復性書》中所指陳的復性方法，完全可以看作是蘇軾“思無邪”思想的原型。李翱說：“方靜之時，知心無思者，是齋戒也；知本無有思，動靜皆離，寂然不動者，是至誠也。”“無不知也，無弗爲也，其心寂然，光照天地，是誠之明也。”要人們通過“正思”，再經過“無思”，以達到“邪思自息，唯性明照”的境界^③。與韓氏同時的柳宗元、劉禹錫更自覺地以儒爲主，統合三教。只是社會條件不成熟、思想融合尙不充分，軟弱的儒學無力承擔這一任務罷了。

真正完成會同三教任務的是宋代的士大夫，蘇軾就成爲其中有名的一員。融會三教與宋初興起的理性思維有密切關係。疑古思潮時時閃顯出理性的光芒。歐陽修以文理、情理、事理推論《易·繫辭》以下非孔子之說，否定河圖洛書。蘇軾基本上繼承了其師的方法，而於結論則有所不同。他既肯定今《周易》爲孔子所作，又贊

① 見《金明館叢稿初編》，上海古籍出版社，1982年。其言曰：“退之（韓愈）道統之說表面上雖由《孟子》卒章之言所啓發，實際上乃因禪宗教外別傳之說造成。禪宗於退之之影響亦大矣哉！”

② 李翱《與本使楊尚書請停率修寺觀錢狀》，《全唐文》卷六三四，中華書局，1983年。

③ 李翱《復性書中》，《全唐文》卷六三七。

同河圖洛書，而作新的解釋。在《上曾丞相書》一文中他指出這是自己獨立思考的結果，凡不贊成者“雖古之所謂賢人之說，亦有所不取。雖以此自信，而亦以此自知其不悅於世”^①。他出入佛老，正是以此自信而融會三教。所以更有“浩然天地間，惟我獨也正”之語^②。其實，蘇軾的思維方式與王安石是相同的。北宋釋惠洪《冷齋夜話》卷六記載：“子固（曾鞏）曰：‘弇用老而逃佛，亦可一揅。’舒王（王安石）曰：‘子固失言也。蓋善學者讀其書，義理之來，有合吾心者，則樵牧之言猶不廢，言而無理，周孔所不敢從。’”

以上是從蘇軾之時會同三教的歷史發展而言，若從會同三教的切合點這一角度出發，我們也會驚人地發現，試圖勾通三教者的眼光是那麼地近似，真可謂“英雄所見略同”。首先看唐代的柳宗元。他在《送僧浩初序》中說：“浮圖誠有不可斥者，往往與《易》、《論語》合，誠樂之。其於性情爽然，不與孔子異道。”“吾之所取者，與《易》、《論語》合，雖聖人復生，不可得而斥也。”^③ 柳宗元沒有指明二者合在何處，不過，他曾說：“孔子無大位，沒以餘言持世，更楊、墨、黃、老益雜，

① 《蘇軾文集》卷四八，頁 1379。

② 《思無邪齋銘并叙》，《蘇軾文集》卷一九，頁 575。

③ 《柳宗元集》卷二五，頁 674，中華書局，1979 年。

其術分裂，而吾浮圖說後出，推離還源，合所謂生而靜者。”^① 這正是將儒釋道以一“靜”字聯繫起來，與蘇軾所言“思無邪”正同。略早於蘇軾的王安石在“思無邪”這一思想上，也有驚人類似的言語。其《漣水軍淳化院經藏記》就稱：“蓋有見於‘無思無爲’，‘退藏于密’，‘寂然不動’者，中國之老莊，西域之佛也。”^② 蘇軾、王安石思想接近，就在金陵相會之時，二人“閑即俱味禪悅”^③。此點也得到清代學者全祖望的肯定。他在《宋元學案》卷九八《荆公新學略》說：“荆公欲明聖學而雜於禪，蘇氏出於縱橫之學而亦雜於禪。”

“思無邪”也是理學家融會三教的紐帶。周敦頤開創之初就已將“無思無爲”、“人性清靜”納入其思想之中。這個被程頤直稱為“窮禪客”的理學開創者與道家有密切的關係為衆人共知。無疑他所提到的這兩點與佛道有着濃厚的關係。邵雍講“觀物”，其方法也與“無思無爲”相聯繫，成為帶有內心自省的頓悟方法^④。理學家程頤更有直接的表現。邵博《邵氏聞見後錄》卷五記載：“東坡《書上清宮碑》云：‘道家者流，本於黃

① 《曹溪第六祖賜諡大鑒禪師碑》，《柳宗元集》卷六，頁150。

② 《王文公文集》卷三五，頁422。

③ 蔡條《西清詩話》，《蘇軾資料彙編》上編一，頁188。

④ 參見《宋明理學史》上卷，頁202。

帝、老子，其道……合於《周易》何思何慮、《論語》仁者靜壽之說，如是而已。’謝顯道親見程伊川誦此數語，以爲古今論仁，最有妙理也。”這是程頤承認儒道合流。對於佛教，理學家們要保守得多，畢竟，佛是外來的東西。

朱熹雖然猛烈批判蘇軾，不過，在骨子裏，他也自知自己從佛老那裏偷用了不少理論。正因爲如此，他時常發表一些自相矛盾的話。在“思無邪”這種心靈的體會上，朱熹就有所表現。朱熹贊同楊時對蘇軾“思無邪”的批判，自己作《雜學辨》也以另一種方式反對蘇軾的理論。這是他們的正面態度。不過，朱熹對蘇軾的解說卻更多地表示贊同。《朱子語類》裏有一則有趣的記載：

元翰問：“非禮勿視、聽、言、動，看來都在視上。”曰：“不專在視上，然聽亦自不好。只緣先有視、聽，便引惹得言、動，所以先說視、聽，後說言、動。佛家所謂視、聽，甚無道理。且謂物雖視前，我元不曾視，與我自不相干。如此，却是將眼光逐流入關可也。聽亦然。天下豈有此理！”坐間舉佛書亦有克己底說話。先生曰：“所以不可行者，却無‘復禮’一段事。既克己，若不復禮，如何得？東坡說‘思無邪’，有數語極好。他說：‘纔

有思，便有邪；無思時，又只如死灰。却要得無思時不如死灰，有思時却不邪。’”^①

我們不能說朱熹所贊同的是蘇軾的原意，但與原意相當接近是沒有問題的。朱熹將東坡的“思無邪”的境界當作的“理”，要求依理行事。在此也就是暗指東坡此句所言自有“復禮”意。不過他不敢明言，要門人自己去揣摩。這就是因為他有隱情難啓。在注解《詩經》時，朱熹更毫不隱諱地贊同蘇軾之說。他征引說：“蘇氏（轍）曰，昔之爲詩者，未必知此也。孔子讀詩至此，而有合於其心焉，是以取之，蓋斷章云耳。”^②蘇轍此論與蘇軾之論相同，見前引《論語說》注文。在《延平答問》中，朱熹亦有征引蘇軾解者^③。如此來看，朱熹對“思無邪”的認識又是一貫的，其實與蘇軾之論相去不遠。

心學家們比理學家更強調“心”的作用，在三教合流上，他們與蘇軾也有太多的相近之處。楊簡就有如此說法：“少讀《易大傳》，深愛‘無思也，無爲也，寂然

① 《朱子語類》卷四一，頁1053。

② 《詩集傳》卷二〇《魯頌·駟》，《四部叢刊》本。

③ 引文爲：“夫子之於《詩》，取其會於吾心者，斷章而立之。頌魯侯者，未必有意於是也。”《四庫全書》本。

不動，感而遂通天下之故’。竊自念學道，必造此妙。”^①他將“寂然不動”解釋為“不動于意”，認為此心即道心，既是易之本體，又是人心之本體。王畿解釋“易無思也，無為也”說：“無思者，非不思也。無思而不通，寂而感也。不思不能通微，不通微則不能無不通，感而寂也。”^②是說，無思作為寂的境界，并非不用思慮，而是所思所慮，一出於良知，別無其它思慮，即“無思也，非不思也”。王畿此說本於王守仁語“所思所慮，只是天理，更無別思別慮耳，非謂無思無慮也”^③。周汝登也以《繫辭》文“無思無慮”解王門四無之教，論證儒禪一致^④。

為什麼蘇軾要將“思無邪”與性命道德之說聯繫在一起呢？這個問題與佛教有莫大關係。儒家敬天法祖，遵循一套完美的封建禮法，但是它在哲學理論上的建樹并不大。董仲舒的天人感應論早在魏晉時期便已不太受重視，儒家學者卻不能拿出更好的理論。佛教徒往往便借《莊子》之語攻擊儒者“明於禮義而暗於知人心”。

① 《楊氏易傳》卷二〇，明萬曆乙未（二十三年）劉日升等南京刊本。

② 《龍谿先生全集·語錄·答南明汪子問》。

③ 《傳習錄》中。

④ 以上有關心學家的論述均參《易學哲學史》卷三有關章節。

佛教比儒教高明之處就在於它的心性論上，於是儒者們除發揮傳統的人心論外，便力圖尋求二者的相通之處，在與佛道交融的活動中找到了人性之靜。《禮記·樂記》稱“人生而靜，天之性也”。《論語》有“仁者靜壽”之說。《老子》主張清靜無爲。這就自然與佛教聯繫起來，問題的核心便轉移到了性命道德的探討之上。

二、獨特的性命之學

在上面的分析中，我們已經接觸了蘇軾的性命之說。如果撇開儒、佛、道的糾纏，蘇軾之論仍有其獨特之處，而且相對系統，加上他的博辯，正如朱熹所言，是足以打動人的。以下爲省重複，上文所引兩段論“性命”之說不再引述。

蘇軾通過“卦合而言之”找到了卦義，亦即卦對六爻的統御；通過“爻別而觀之”，又認清了六爻各自的差異。借用古人的方法，就成爲“論卦者以定，論爻者以變”。卦爻的關係也是蘇軾性命之學的基礎，他巧妙地將二者結合起來，以爲“卦以言其情，爻以言其性。情以爲利，性以爲貞”。這是一個全新的視角，但又存在於《易》文本身，由於《易》採用了互見的方式，人們莫之能明。所以蘇軾作了說明：

《易》曰：“大哉乾乎，剛健中正，純粹精也。”夫剛健中正、純粹而精者，此《乾》之大全也，卦也。及其散而有為，分裂四出而各有得焉，則爻也。故曰：“六爻發揮，旁通情也。”以爻為情，則卦之為性也明矣。“乾道變化，各正性命，保合大和，乃利貞”。以各正性命為貞，則情之為利也亦明矣。又曰“利貞者性情也”，言其變而之乎情，反而直其性也。（卷一《乾》）

蘇軾以《乾·文言》論爻時說情，推論卦為性；論性時說貞，推論情為利。雖然在語言中有互見這種方式，蘇軾也以其對語言訓詁的把握作為基礎，其實他在此的說法多少有些牽強。當然，蘇軾深諳古文，而《周易》文字古奧也向為人熟知，其理解也不能說全無道理。

在《周易》中，卦義一定，《乾卦》卦義就表示“剛健中正、純粹而精”；爻義則變動不居，所以《乾》六爻有“潛”、“見”、“躍”、“飛”、“亢”等差別。卦為性，則性是一定的；爻為情，則情是變動的，所以“情者，性之動也”。爻由卦分散而出，從卦義那裏獲取了各自獨特的內涵，所以沿卦而下成為爻，沿性而下就是情，故方性散而有為，就稱之為情。相反，綜括六爻而上溯，就可以找出統御六爻的卦義；通過情的上溯，也就可以得到性的貞一。“沿而下”與“溯而上”就是蘇

軾從《周易》“數往者順，知來者逆”中領會出的方法。沿而下，究極其變；溯而上，窮盡其源。他把“利貞者性情也”中的“利”和“性”均當作動詞看待，“性情”也就是理學家們所說的“性其情”，所以與前文聯繫就有了“變而之乎情，反而直其性”的結論^①。蘇軾的“性其情”是由變反定，由動反靜的過程，與理學家們滅人欲、存天理有着本質的差別。這一點是可以從蘇軾的人性論上加深認識的。

在蘇軾心目中，性、情、命是相通的，關鍵是“莫知其所以然而然”。人們并不能說清他什麼時候死、什麼時候生，也說不清何時受禍、何時得福，更說不明為什麼死、生、禍、福，一切的一切都是自然而然的，所以死生禍福就是命，人之性情達到這種境界時也就是命。喜、怒、哀、樂是情，發於自然的喜、怒、哀、樂人所不知，也就與命等。既然以“莫知其所以然而然”相通，那麼命之與性，就不存在有天人之辨了。

① 蘇軾在此談論的性情與程頤同源於王弼。《困學紀聞》卷一：“‘利貞者，性情也。’王輔嗣注：‘不性其情，何能久行其正？’程子《顏子好學》論性情之語本此。”（頁7）又說：“程子謂學《易》先看王弼，余謂輔嗣之注，學者不可忽也。……於《文言》……又曰：‘不性其情，何能久行其正。’”（頁21）很明顯，王弼思想是道家無為、返樸歸真思想的反映，蘇軾也趨向於此，與程頤是不同的。

蘇軾從性命之理談到卦爻關係，又從卦爻關係反回到性命之理，在二者之間找到了一條聯結的紐帶，這就是他的巧妙結合。所以蘇軾在《乾卦》作了一大段論述，卻并無離開《周易》本身而懸空議論的感覺。這與程頤在《易傳》中時常脫離《周易》言理大有差別。

蘇軾談性命不是要建立什麼理論，他的落腳點始終是現實的。如果說上文所論蘇軾的“思無邪”思想是他用以超越自我，安慰自我，抹不去佛道思想本身所具有的空虛的話，那麼，在《易傳》中，他是明確要求用其特有的認識方法達到“致用”的現實目的的。他說：

“精義”者窮理也。“入神”者盡性以至于命也。窮理盡性，以至于命，豈徒然哉，將以致用也。譬之于水，知其所以浮，知其所以沉，盡水之變，而皆有以應之，精義者也。知其所以浮沉而與之為一，不知其為水，入神者也。與水為一，不知其為水，未有不善游者也，而況以操舟乎？此之謂致用也。故善游者之操舟也，其心閒，其體舒。是何故？則用利而身安也。事至于身安，則物莫吾測而德崇矣。（卷八《繫辭傳下》）

對水性的認識、把握不是以此炫耀，也不是賣弄技巧，目的還在於游水而不溺、操舟而不沉，最終達到自然而

然，獲利而身安，甚而美德尊崇。人們精研道義、深入神理、窮極奧理，盡究萬物之性以至通曉自然命運，目的就是“致用”。《莊子·達生篇》載仲尼言曰：“善游者數能，忘水也。若乃夫沒人之未嘗見舟而便操之也，彼視淵若陵，視舟之覆猶其車卻也，覆卻萬方陳乎前而不得入其舍，惡往而不暇！”講的是同樣的事情，而得出的結論則是“凡外重者內拙”，與蘇軾的觀點截然相反。蘇軾此論，與當時空談性命者形成鮮明對比，也與他反對空談性命相一致。在《日喻》一文中，蘇軾講“道可致而不可求”^①，所舉事例與此相同，前者講方法問題，而此則講目的。《墨妙亭記》更說：“余以為知命者，必盡人事，然後理足而無憾。”^②直接把知命與究極人事聯結起來。兩相比較，文學與易學相互補充。也說明，《蘇氏易傳》正是其思想的大總結，也與其文學相表裏。

蘇軾的人性論是倍受攻擊的對象，因為他反對孟子的性善論。在蘇軾看來，性與情都以“莫知其所以然而然”而相通，“非有善惡之別也”。它們只是天道自然的一種表現方式而已。天尊地卑、剛柔吉凶乃至變化等現象都是自然現象，沒有人為的造作，也沒有超自然的神秘力量在發號司令。萬事萬物各自從天道那裏獲取其德

① 《蘇軾文集》卷六四，頁1981。

② 《蘇軾文集》卷一一，頁355。

性，從而產生千變萬化的差異。只有人們反觀省察時才給予了事物德性的特有判斷。比如以人從天道那裏獲取的“惻隱之心”爲仁，以“分別之心”爲義，脫去人的意識這些判斷也就不存在意義。在《繫辭傳》一開始，蘇軾便借助《周易》天道自然的觀念痛快地表達了這一觀點：

天地之間，或貴或賤，未有位之者也，卑高陳而貴賤自位矣；或剛或柔，未有斷之者也，動靜有常而剛柔自斷矣；或吉或凶，未有生之者也，類聚群分而吉凶自生矣；或變或化，未有見之者也，形象成而變化自見矣。是故“剛柔相摩，八卦相盪”，雷霆風雨，日月寒暑，更用迭作于其間，雜然施之而未嘗有擇也，忽然成之而未嘗有意也。及其用息而功顯，體分而名立，則得乾道者自成男，得坤道者自成女。夫男者豈乾以其剛強之德爲之，女者豈坤以其柔順之道造之哉？我有是道，物各得之，如是而已矣。聖人者亦然。有惻隱之心，而未嘗以爲仁也；有分別之心，而未嘗以爲義也。所遇而爲之，是心著于物也。人則從後而觀之，其惻隱之心成仁，分別之心成義。（卷七）

一切都是自然而和諧的，正是人意識的存在才改變了這

種純自然的境界。蘇軾反復表達的“思無邪”，無疑是想在有思與無思之間以作為人的存在體驗自然的魅力，達到順乎自然卻又超脫自然、超脫自我的境界。他之所以反對無思，是因為人作為自然的一員，本身就有思維存在，離開了思維，人與草木無異。性情也是這樣，只有脫離了思維的判斷才是性情的本真。他反對孟子的性善論，就是因為孟子是帶着人的思維的判斷作出結論的。通過讀《周易》，蘇軾發現性的本真。他無不自豪地說：

昔者孟子以善為性，以為至矣。讀《易》而後知其非也。孟子之於性，蓋見其繼者而已。夫善，性之效也。孟子不及見性，而見夫性之效，因以所見者為性。性之於善，猶火之能熟物也。吾未嘗見火，而指天下之熟物以為火，可乎？夫熟物則火之效也。（卷七）

什麼是“效”，蘇軾在解“效法謂之坤”時說：“效，見也。”兩相聯繫，性之效就是性之可見者，所以他稱孟子“以可見者為性”。其實，這個可見者就是“人則從而觀之”的觀的對象。善惡的產生是人們對性的反觀所作出的一種判斷，是性本身的一種表現而已。“善者道之繼”，性又是從天道那裏獲取的一種德性，“性”與

“道”就是同一級概念，天道無善惡，性也就無善惡。

蘇軾論人性并不是孤立的，所以不可單就《易傳》而論。早在《揚雄論》一文中，蘇軾批評了孟子的性善論、荀子的性惡論、揚雄的性無善惡論以及韓愈的性三品論。蘇軾認為他們不知性，而以才言之。才雖有高低，但聖人并未斷其善惡。另一方面，善惡之論在人類初始并不存在，而善惡本身就是聖人指定的。聖人以天下所共安者為善，以一人之所獨樂者為惡。從善惡來源而言，則善惡本身後於人性的存在，說人性有善有惡無疑是錯誤的。與《易傳》相比，《揚雄論》要淺顯得多。尤其是在《子思論》中，蘇軾認為孟子、荀子、揚雄的人性論是“不求其精，而務以為異於人”，更似淺近。不過，這是蘇軾從另一個角度論述人性，二者適可互補。

《論語說》是《蘇氏易傳》的姊妹篇，其中論性則主要從性的特徵作論述。其文較長，為便於論述，再加之尚無學者具體分析，茲引錄如下：

子曰：“性相近也，習相遠也。”又曰：“唯上智與下愚不移。”性可亂也，而不可滅。可滅，非性也。人之叛其性，至於桀、紂、盜跖至矣。然其惡必自其所喜怒，其所不喜怒，未嘗為惡也。故木之性上，水之性下，木抑之可使輪囷。抑者窮，未

嘗不上也。水激之，可使漢湧上達。激者衰，未嘗不下也。此孟子之所見也。孟子有見於性，而離於善。《易》曰：“一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。”成道者性，而善繼之耳，非性也。性如陰陽，善如萬物，萬物無非陰陽者，而以萬物為陰陽，則不可。故陰陽者，視之不見，聽之不聞，而非無也。今以其非無即有而命之，則凡有者皆物矣，非陰陽也。故天一為水，而水非天一也；地二為火，而火非地二也。為善而善非性也，使性而可以謂之善，則孔子言之矣。苟可以謂之善，亦可以謂之惡。故荀卿之所謂性惡者，蓋生於孟子；而揚雄之所謂善惡混者，蓋生於二子也。性其不可以善惡命之，故孔子之言曰“性相近也，習相遠也”而已。夫苟相近，則上智與下愚曷為不可移也？曰：有可移之理，無可移之資也。若夫吾弟子由之論也，曰：雨於天者，水也；流於江河、蓄於坎井，亦水也；積而為泥塗者，亦水也；指泥塗而告人曰，是有水之性可也。曰：吾將使其清而飲之則不可。是之謂上智與下愚不移也。^①

① 邵博《邵氏聞見後錄》卷一二，頁91—92；余允文《尊孟續辨》卷下，《四庫全書》本。

這是一個相對全面的論述。第一，性既然是從天道那裏獲取的，那麼性就是一定的，人無論怎樣修爲也不可能去掉人性。所以在《易傳》卷一，蘇軾以爲君子不可盡去其惡，小人不能盡去其善，就是堯、舜也有其惡，桀、紂亦有其善。這種定分的善惡就是性的表現。達到性，離道就不遠。這就是性“不可滅”。

第二，性與情是統一的，叛性正是離情的表現。桀、紂、盜跖之惡正是他們縱其喜怒而形成的。木的本性是向上生長，當我們把它向下彎曲時，它也未嘗不曲着生長，然而一旦失去這種抑制，樹木仍然會向上長。水的本性是向下流，但激蕩它時，它可能向上衝達，然而失去了向上的激蕩之力，水最終向下而行。正如《渙卦》所言：“水非樂爲此，蓋必有逆其性者，泛溢而不已，逆之者必衰，其性必復，水將自擇其所安而歸焉。”（卷六）所以情本身並沒有善惡。蘇軾這樣的說明，又使其性帶有了自然本性的特色，而缺少了人的社會屬性。

第三，性有其特性，它成就道，不能見，不能聞，而不能說無有。因不是無的狀態而以有命名性同樣不成其爲性，因爲凡是有的東西便是物，事物本不是性。所以性是看不見的有，是聽不到的有。

第四，性可以導引出善惡，但善并不是性。因爲善惡是相對的，說性善，也可說性惡，由此又可說性善惡

混而有之。這同樣是孟子、荀子、揚雄在人性論上的不斷發揮與錯誤所在。正是因為性不能說成是善，也不能說成是惡，所以孔子才說人性是相近的，只是習練的不同相去遠了。上智與下愚不可移易只是其資質造成的。

明人沈一貫對蘇軾與蘇轍的性命論研究後作了一個相對無偏見的結論。他說：“蘇氏之說，兄弟互相發明，皆本于呂梁蹈水之言。曰：吾生于陵而安于陵，故也；長于水而安于水，性也；不知吾所以然而然，命也。與程、朱之說不相似。然孟子曰‘堯、舜，性之也’，又曰‘莫之致而至者命也’。蘇氏之說亦本于孟子。蓋天命之妙，真有不知所以然者，故孟子以‘莫之爲而爲’釋天，以‘莫之致而至’釋命。蘇不可少也。顧孟子謂‘性善’，而蘇氏不免有善惡混之疑。大抵聖門論性，論其精，謂性者道所出也，天理也。”^① 沈氏以蘇軾性命本於自然，抓住了蘇軾思想，說本於孟子似未必，僅二者有相近而已。至於說蘇軾性論有善惡混之疑雖有道理，但并不妥當。蘇軾在《文集》卷四《揚雄論》中對揚雄的善惡論有這樣的評語：

揚雄之論，則固已近之。曰：“人之性善惡混。

^① 《易學》卷一一《說卦傳》。“呂梁蹈水之言”見於《莊子·達生》，言安習成性。

修其善則為善人，修其惡則為惡人。”此其所以為異者，唯其不知性之不能以有夫善惡，而以為善惡之皆出乎性也而已。

融合三教，探究性命是宋代最為顯著的時代特色。蘇軾繼承并發揮其父的思想，堅決主張有為而作，崇尚務實精神。但是，他又為回擊這種不良社會風氣的需要，提出了自己在性命問題上的主張。他否定性具有可見、可得的特徵，否定性本身有善惡之分，不崇信孟子的性善論，處處刺痛理學家的心。蘇軾從小與佛道有着思想上的關聯，更想以有思與無思之間的境界超脫自我，所以其性命義理之說也就不無佛道的色彩。朱熹說蘇軾不曾仔細研讀儒家“聖賢之書”，“見佛家之說直截簡易，驚動人耳目，所以都被引去”^①。且每每說到“急處”（主要指性命之理）總是“添入佛老，相和傾瞞人。如裝鬼戲、放烟火相似，且遮人眼”^②。又說蘇軾言性“特假於浮屠‘非幻不滅，得無所還’者而為是說”^③。雖不免言之未當，但說蘇軾有佛老思想在裏面是把握了蘇軾思想核心的。

① 《朱子語類》卷一三〇，頁3111。

② 《朱子語類》卷一三七，頁3276。

③ 《雜學辨·蘇氏易解》，《朱熹集》卷七二，頁3759。

第二節 蘇氏易學的時代特色

宋代是中國文化更新的時代，有人將其稱為中國的文藝復興，而其核心當然是儒學，所以又有新儒學之稱。人能作用於社會，而時代風尚對個人的影響則是十分巨大的。孟子曾提出知人論世的思想^①，其核心仍是要了解時代背景。除了上文我們專列的性命義理之說外，宋代還有其時所獨有之處，所以還需進一步了解蘇氏易學的時代特色。

一、疑經惑傳

宋代是疑經惑傳的鼎盛時代。這種學風從有宋建立之初便嶄露頭腳。比如宋初有名的易學家王昭素，《宋史》卷四三一《儒林傳》稱他“博通九經，兼究《莊》、《老》，尤精《詩》、《易》，以為王、韓注《易》及孔、馬疏義或未盡是，乃著《易論》二十三篇（《宋史·藝文志》作三十三篇，是）”。《玉海》卷三六、《郡齋讀書志》卷一下、胡一桂《周易啓蒙翼傳纂疏》等都有相近

^① 《孟子·萬章下》：“頌其詩，讀其書，不知其人，可乎？是以論其世也。”中華書局《十三經注疏》本。

的著錄^①。從朱震《諸儒七日來復義》中所引王昭素對“七日來復”的論述來看^②，這種記載不無根據，且其所提出的問題還受到了胡旦、朱震的關注。到了宋慶曆以後，疑經思潮大興。儘管蘇軾常常採取寬容的態度，容許不同學說的共存。正如他的老師歐陽修一樣，其門生的文章風格、哲學思想都各有特色，甚而有相悖之處。但是，蘇軾仍不免疑經惑傳，講求獨立思考，自有所得，於“其所不然者，雖古之所謂賢人之說，亦有所不取”^③。可以說，他是當時特別具有理性頭腦的博學者之一。據王應麟《困學紀聞》卷八載陸游語，當時懷疑精神遍及群經：“唐及國初，學者不敢議孔安國、鄭康成，況聖人乎？自慶曆後，諸儒發明經旨，非前人所及，然排《繫辭》，毀《周禮》，疑《孟子》，譏《書》之《胤征》、《顧命》，黜《詩》之《序》，不難於議經，況傳注乎？”其中，蘇軾占了其中的四條。具體而言，它們是：

一、毀《周禮》。蘇軾非毀《周禮》有一個由緩而急的過程。在《天子六軍之制》一文中，蘇軾認為《周禮》有後人篡增之文。他說：“《周禮》之言田賦夫家車

① 顧永新《北宋鄙薄傳注、疑古惑經學思潮的形成和演變》一文曾論及，可作參考。其文見孫欽善等《北京大學古文獻研究所集刊（1）》，頁195，北京燕山出版社，1999年。

② 見朱震《漢上易傳卦圖》。

③ 《上曾丞相書》，《蘇軾文集》卷四八，頁1379。

徒之數，聖王之制也。其言五等之君，封國之大小，非聖人之制也，戰國所增之文也。”^① 因此他認為先儒以《周禮》為戰國陰謀之書的說法是有其原因的。

《東坡書傳》是蘇軾晚年在海南撰定之作，他在其中對《周禮》的非毀，態度變得相當激烈。由於論據相同，理性色彩便有所減弱。這大概與王安石以《周禮》作變法的保護神有關吧！蘇軾直以《周禮》非聖人所作。《尚書·武成》有“列爵惟五，分土惟三”的記載，據《孟子》、《王制》於周制應當是“公侯百里、伯七十里、子男五十里”。但是《周禮·大司徒》的記載大不相同：“諸公之地，封疆方五百里。……諸侯之地，封疆方四百里。……諸伯之地，封疆方三百里。……諸子之地，封疆方二百里。……諸男之地，封疆方百里。”《禮記·明堂位》又有“封周公於曲阜，地方七百里”的記載。二者孰對孰錯？先儒解釋說，這是因為周代衰弱，諸侯兼并，大國以其違禮，於是除滅舊文，創為新說，於是有二禮之文。但是“鄭玄之徒”卻有異說，認為周初確因商三等分封，只是周公後來攘夷靖邊，於是加封了諸侯之封地。蘇軾認為《左傳》襄公二十五年載有著名政治家鄭國子產之言：“列國一同，今大國數圻，若無侵小，何以至焉？”諸侯封地增大明顯是兼并造成的

^① 《蘇軾文集》卷七，頁222。

無疑。如鄭玄說，蘇軾尖銳地批駁道：“夫攘戎斥地，能拓邊耳，自荒服以內諸侯，固自如也。周公得地於邊，而增封於內，非動移諸侯，遷其城郭廟社，安能增封乎？知玄之妄也。”駁斥鄭玄不是蘇軾的目的，關鍵還在於“近歲學者”，他們“必欲實《周禮》之言，則爲之說曰：公之地百里而已，五百里者，并附庸言之”。蘇軾以常理推之，他說，五百里的封地，公僅居其一，而附庸卻占有五分之四，哪裏有這種道理呢？我們知道，在當時，王安石爲了推行其新法，實施一系列改革措施，他借重了《周禮》中的井田制等內容，并直接把《周禮》作爲改革的旗幟。在編寫《三經新義》時，《周禮新義》成了唯一的一部由他專門編寫的書。可見其重視程度。所以，所謂“近世學者”，不言而喻是指王安石之流的改革派。但蘇軾在此不是意氣用事，其有理有據的論述，是可以打動人的。總之，蘇軾說：“予專以《書》、《孟子》、《王制》及鄭子產之言考之，知《周禮》非聖人之全書明矣。”^①

二、疑《孟子》。《孟子》一書原本是儒家子部類著作，自唐中後期以來，便出現了《孟子》升格運動。而宋代是《孟子》升格運動的發展、高潮及完成時期。不過，在這一過程中，出現了尊孟和疑孟兩派，雙方爭論

① 《東坡書傳》卷九《武成》。

也相當激烈，成為宋代文化史上一條綺麗的風景綫^①。蘇軾是站在疑孟這一派的，而且成為其中重要的代表人物。他的疑孟著作，主要是除《東坡書傳》之外的另一部《蘇氏易傳》的姊妹篇《論語說》^②。邵博作《邵氏聞見後錄》引錄了蘇軾的觀點，並將他與其他九家批孟者并列^③。余允文作《尊孟續辨》，其卷下也對蘇軾疑孟觀點作了批判。

三、譏《書》。蘇軾作《東坡書傳》以圖振興“古

① 具體情況可參考徐洪興《思想的轉型——理學發生過程研究》，上海：上海人民出版社，1996年，其中127—129頁論及蘇軾。又姚瀛艇《宋儒關於〈孟子〉的爭議》，鄧廣銘、漆俠主編《中日宋史研討會中方論文選編》，河北大學出版社，1996年；顧歆藝《從朱熹〈讀余隱之尊孟辨〉看宋代尊孟非孟之爭》，《北京大學古文獻研究所集刊（1）》，北京燕山出版社，1999年等等。

② 其書已遺，今有卿三祥、馬德富輯本，舒師大剛編《三蘇全書》又重加輯錄，約有五萬字。卿氏《蘇軾〈論語說〉鈎沉》輯得八十七條，《孔子研究》1992年第二期；馬氏《蘇軾〈論語說〉鈎沉》輯得五十條，《四川大學學報》同年第四期。《三蘇全書》，國家語文出版社，待出。

③ 其他九家是荀子（《荀子·非十二子》）、司馬光（《疑孟》）、李觀（《常語》）、陳次公（《述常語》）、傅野（《述常語》）、劉敞（《明舜》）、張愈（《論韓愈稱孟子功不在禹下》）、劉恕（《資治通鑑外紀》）、晁說之（《奏審皇太子讀孟子》）。蘇軾觀點見卷一一、一二。

學”，批駁時儒無稽之論，并發揮自己的政治思想^①。他自信其說“有益於人”^②。在《書傳》中，蘇軾不無懷疑之語。他高舉孟子“以意逆志”的口號^③，通過自己的理性判斷，分析解釋《尚書》中的疑難問題，從而使《東坡書傳》成為“今天見到的宋人解《書》之作中”，“較早的解說得較有見地”的著作^④。蘇軾指出：“《書》固有非聖人之所取而猶存者也。孟子曰：‘盡信《書》，不如無《書》，吾於《武成》取二三策而已。紂之衆既已倒戈，然猶縱兵以殺，至於血流漂杵。聖人何取焉？’予於《書》，見聖人所不取而猶存者二：《胤征》之挾天子令諸侯，與《康王之誥》釋斬衰而服衰冕也。《春秋》晉侯召王而謂之‘巡狩’，孔子書之於策曰：‘天王狩於

① 按：《東坡書傳》與《蘇氏易傳》相互補足。不但二書同訂於海南，而且《書傳》有不少地方引用《周易》作解，更有“解見《易傳》”之語。

② 《蘇軾文集》卷五八《與朱振二首》第一簡：“新說方熾，古學崩壞，言之傷心，區區所欲陳，未易究也。”頁1767。《與滕達道六十八首》第二十一簡：“雖拙學，然自謂頗正古今之誤，粗有益於世，瞑目無憾也。”頁1482。《蘇軾文集》卷五二《與李端叔十首》第三簡：“似有益於骨朽後人耳目也。”頁1540。

③ 《孟子·萬章上》。

④ 劉起鈺《尚書學史》第七章，頁225，中華書局1989年第一版，1996年第2次印刷。

河陽。’若無簡牘之記，則後世以天王爲真狩也。”蘇軾以繼孟子自居，提出《尚書》有兩篇不可信，一是《胤征》，一是《康王之誥》。所謂“挾天子以令諸侯”指蘇軾以《胤征》爲羿矯命讓胤侯出征，而“釋斬衰而服袞冕”則指康王去凶服而以嘉服見諸侯。在《書傳》中，蘇軾指《康誥》有錯簡的情況更得到了朱熹的贊同。

蘇軾的懷疑精神還不僅如此。對於聖人，他同樣提出置疑。其中引起後人廣泛關注的就是他對周武王的懷疑。在《論武王》一文中，蘇軾直以“武王，非聖人也”^①。因爲武王“以兵取之，而放之，而殺之”，又殺父，封子均非聖人所爲。他說孔子蓋罪湯、武，歷數舜、禹而不足湯、武；伯夷、叔齊謂武王殺君，而孔子贊譽二人，亦罪武王。稱武王爲聖人乃是孟子亂之。王若虛認爲蘇軾“以武王伐殷爲非聖人”與“論范蠡之去、荀彧之死則皆許以聖人之徒”有失輕重^②。宋末元初的金履祥則承認蘇軾所疏武王之失爲實有^③。明人胡廣推蘇軾論源，作《東坡祖黃生說》，又以“斯言竊爲未當”^④。清袁枚則祖胡氏，稱：“東坡言孔子不稱湯、

① 《蘇軾文集》卷五，頁137—138。

② 《議論辨惑》，《淳南遺老集》卷三〇。

③ 《宋元學案補遺》卷八二《北山四先生學案補遺》。

④ 《蘇軾資料彙編》上編三，頁940，中華書局，1994年。

武。按《革卦·繫詞》：‘湯、武革命，順乎天而應乎人。’《繫詞》，孔子所作也。東坡豈不讀《易經》耶？”①

從以上概括的數則來看，我們會驚訝地發現蘇軾確實是當時的弄潮兒。儘管以上的論述并未將蘇軾全部的懷疑成果囊括完，但是，就是這些，可以說有如此大的勇氣懷疑聖賢，疑經惑傳，而且懷疑面之廣，影響之大，在宋代也是比較少見的。有了這種認識之後，我們再來看蘇軾在《蘇氏易傳》中的表現。無疑，其懷疑精神同樣會使我們詫異的。

《繫辭傳下》“能說諸心，能研諸侯之慮”，蘇軾直接了當地認為當時傳本《周易》中“侯之”兩字不通，認為它是“衍文”。此說當源於王弼，《溫公易說》：“王輔嗣《略例》曰：‘能研諸慮’，則‘侯之’衍字也。”②錢大昕說朱熹《周易本義》“‘能研諸侯之慮，侯之二字衍’，此本朱震說也。朱引王弼《略例》‘能研諸慮’句為證。皆見《義海撮要》”③，未免失之一隅。“《說卦傳》：‘兌，正秋也，萬物之所說也，故曰‘說言乎兌’。”“艮，東北之卦也，萬物之所成終而所成始也，

① 《隨園詩話》卷二，頁48，人民文學出版社，1960年。

② 《溫公易說》卷六。

③ 《朱文公本義》，《十駕齋養新錄》卷一。《嘉定錢大昕全集》第七冊，頁11。

故曰‘成言乎艮’。”蘇軾認為：“二‘言’，衍文也。當云‘說乎兌，誠乎艮’。”爲什爲要作這樣的修正呢？蘇軾指出：“古者‘兌’‘說’通，無從‘言’者。或從而加之，故遂以爲‘說言’，而離‘誠’以爲二也。”前一例，蘇軾沒有提出任何理由，大膽懷疑。後一例，蘇軾則有理有據，比較令人信服^①。其立論乃基於他深厚的文字功底，清人李元春評論說：蘇軾“明於古文，亦就本文例之”^②。

既然是懷疑，就必然引來不贊同的聲音。蘇軾解《繫辭》“定天下之吉凶，成天下之亹亹者”爲：“此向以言蓍龜者，重見于此，誤也。”這種說法直接以文意推斷，未說出什麼可靠的原因。明人方孔炤《周易時論合編》卷一二表示不贊同，也直言不諱：“東坡謂定天下吉凶二句爲重見之誤，非也。”同樣沒有理由。

蘇軾注重具體分析，并力圖探索其中的內在聯繫。在無法找出內在的聯繫時，他并不牽強，直以己意正之，或直接指出。比如在論述《序卦》時，他稱：“《序卦》之論易，或直取其名，而不本卦者多矣，若賦詩斷章然，不可以一理求也。”“賦詩斷章”即春秋戰國之

① 按今人以“言”爲語助詞，參《周易譯注》卷一〇，頁622。

② 《青照堂叢書》本《蘇氏易傳》眉批。

際，在外交活動中賦詩言志，斷章取義而不顧及全詩之義。蘇軾在此即認為《序卦》所論各卦之義并不按同一標準，而是各取其義進行論述的。從漢代而下直至今日，《序卦》大多被看作一個完整而有系統的傳論。人們想盡各種辦法來解說六十四卦排列的規律，孔穎達就提出過“非復即變”說。蘇軾以“賦詩斷章”來看待《序卦》，從而把《序卦》看得十分平實，這自然是對《序卦》本身以《乾卦》到《未濟卦》乃一因果的系列的懷疑，也是在前人時賢論述基礎上的一種創新。不過，蘇軾此論也可看成是對韓康伯之言的深入發展。王弼注《易》之時，未及《序卦》。韓康伯則稱：“《序卦》之所明，非《易》之經也。蓋因卦之次，托象以明義。”^①《序卦》本是說明六十四卦先後之次的，既然非《易》之經，只是托象明義，則卦次之理已不重要，所言之義就是因卦而異，并無一律的標準。蘇軾由此進一步分析《序卦》是如何論易，得出“直取其名，不本其卦”者為多。

與蘇軾不同，在他之前注解《周易》的王安石曾仿照《序卦》之例，將六十四卦卦象連綴成一篇單論，名曰《易象論解》。王安石又作有《卦名解》一文。它

① 《周易注》卷九。

“始於剛柔始交之《屯》，輾轉次第用《序卦》之法”^①。由此可知，王安石是充分相信《序卦》有着內在的邏輯序列的。而南宋黃震則直指《卦名解》“論其次頗有牽強處”。王安石有關《序卦》和《雜卦》的對比論說更是直言不諱地道出他這一觀點。他說：“《序卦》先後有倫，《雜卦》則揉雜衆卦以暢无窮之用。”^②同時代的理學大師程頤也非常注重《序卦》之“序”，認為“卦之序皆有義理”。他批評韓康伯，說“《序卦》非《易》之蘊，此不合道”^③。在《伊川易傳》中，程頤便把《序卦》分散在每卦之前，并逐次作了詳細論述。明人方以智更直接批評蘇軾，說：“東坡謂若賦詩斷章，不可以一理論。愚曰此正其所以一也。有知反因即公因者乎！”^④認為卦序非如賦詩斷章，而是有其基本法則貫穿於卦序之中的。此種法則，方氏在論述《雜卦》時總結

① 《讀文集六·王荊公》，《黃氏日抄》卷六四；又《經義考》卷一九。黃震又言：“《易象論解》倣《序卦》言次第之義。”王安石二文見《王文公文集》卷三〇，頁342，347，《易象論解》題作《易泛論》。

② 《讀易·雜卦》，《黃氏日抄》卷六；查慎行《周易玩辭集解》卷一〇。

③ 《河南程氏遺書》卷六，《二程集》頁89。

④ 方孔炤《周易時論合編》卷一四《序卦》。

爲“反因即公因”^①。不過，明代也有人贊同蘇軾的觀點。如吳之鯨所刻《蘇長公易解》，其上就有眉批：“看《序卦傳》眼目。”直把蘇軾的解釋作爲理解《序卦傳》的鑰匙，其評價可算太高了。

蘇軾對《周易》的懷疑改動最引起後人關注的還是他對《雜卦》的懷疑和修定。我們引錄如下以見其妙：

《雜卦》自《乾》、《坤》以至《需》、《訟》，皆以兩兩相從，而明相反之義。自《大過》以下，則非相從之次，蓋傳者失之也。凡八卦，今改正之曰：《頤》，養正也；《大過》，顛也。《姤》，遇也，柔遇剛也；《夬》，決也，剛決柔也，君子道長，小人道憂也。《漸》，女歸待男行也；《歸妹》，女終也。《既濟》，定也；《未濟》，男之窮也。其說曰：初上者，本末之地也，以陽居之則正，以陰居之則顛，故曰“《頤》養正也，《大過》顛也”。艮下巽上為《漸》，男下女，非其正也，故曰：“《漸》，女歸待男行也”。兌下震上為《歸妹》，男女之正也，當以是終，故曰“《歸妹》，女之終也”。離下坎上為《既濟》，男女之正也，故曰“《既濟》，定也”。坎下離上為《未濟》，男失其位，窮之道也，故曰

① 《周易時論合編》卷一五《雜卦》。

“《未濟》，男之窮也”。如此而相從之次，相反之義，煥然若合符節矣。（卷九）

蘇軾認為《周易·雜卦傳》是按一定規律來編排各卦次第的，即“兩兩相從，而明相反之義”。在今天看來，蘇軾對其相次之序提出懷疑，是理性認識的必然結果，這一點只要稍稍認真讀《周易》原文就可以發現。不過，在當時，此舉仍是了不起的成就。尤為可貴的是他對原來次第所作的調整。這種調整是否完善當然是見仁見智的，但他畢竟引起了後來學者在此問題上的關注，開始進一步理性地思考《雜卦傳》本身在順序上是否合理以及如何調整？比如蔡沈繼之以：

自大過以下有亂簡。案《雜卦》例皆反對協韻為序，今以其例改正：《大過》，顛也；《頤》養正也。《既濟》，定也；《未濟》，男之窮也。《歸妹》，女之終也；《漸》，女歸待男行也。《姤》，遇也；《夬》，決也，剛決柔也。君子道長，小人道憂也。^①

宋末元初人俞琰於此二家稱：“愚謂蔡氏先《大過》後《頤》，蘇氏先《頤》後《大過》。此兩句當從蘇氏，

^① 《周易集說》卷四〇《雜卦傳》，《四庫全書》本。

其餘從蔡氏。”^①贊同蘇軾的部分改動。元代董真卿則以爲蘇軾之改動“不若蔡氏之安”^②。明吳之鯨刻《蘇長公易解》，其上眉批曰：“又相從，又相對，較節齋更定者更覺自然。”則以蘇軾優於蔡氏了。清陳夢雷《周易淺述》卷八：“按蘇氏、蔡氏皆有改正之文，而蔡氏所改類從而韻亦協，附錄於後，兼載胡氏之論以備參考。”“胡氏”指胡炳文，有《周易本義通釋》傳世。此外，也有反對修改《雜卦傳》原文者。南宋樓鑰認爲：

《詩》必有韻，《易》則有不必叶者，不可強通也。《雜卦》之末，蓋雜而又雜，不可終窮。自“大過顛也”而後，更不復反對。坡公疑之，改從反對，大非古意。觀其韻叶，可見非差。如“《歸妹》，女之終也；《未濟》，易之窮也”，可求反對乎？此晦庵之說為是。^③

樓鑰以叶韻與否來判斷蘇氏所改是否正確，以今日對宋代叶韻的反醒而言，並不很準確。《周易》研究者一般

① 《周易集說》卷四〇《雜卦傳》。

② 《周易會通》卷一四，《四庫全書》本。

③ 《宋元學案補遺》卷七九《邱劉諸儒學案補遺》引《攻媿文集》。

都贊同《周易》經傳文均有韻，但宋人爲協韻，亂改字音，甚至同一首古詩中的幾個相同的字有各種不同的讀音，這是有違事實的。朱熹以爲：“自《遯》以下卦不反對，或疑其錯簡，今以韻協之，又似非誤，未詳何義。”^①以存疑處理。

由上可見，意見紛紜，真是仁者見仁，智者見智，但蘇軾以其敏銳的眼光發現了問題，并作了有效的糾正。後人不斷地指陳他的觀點，繼承他的思路，足見蘇軾見地之深。

二、明於訓詁，長於義理

不拘訓詁，長於義理，是宋人自別於漢唐諸儒的關鍵之所在。在宋代，這種風氣的興起導致許多學者不通曉訓詁，肆意而解。就是理學大師程頤，在訓詁及文意的領悟上也有所欠缺，朱熹就曾對他多次表示過不滿。朱氏說：“程《易》不說《易》文義，只說道理極處，好看。”“《易傳》說文義處，猶有些小未盡處。”^②相反，作爲大文豪的蘇軾在這方面則有過人之處。從某種角度講，他兼得了漢學與宋學的長處。蘇軾“小學”造詣深

① 《原本周易本義》卷一二《雜卦傳》，《四庫全書》本。

② 《朱子語類》卷六七，頁1651，1653。

厚，在文字、聲韻、訓詁上都下了不少功夫。邵博《邵氏聞見後錄》卷二七云：“李方叔云：‘東坡每出，必取聲韻、音訓、文字，複置行篋中。’予謂：學者不可不知也。”這正是蘇軾痛治“小學”的生動寫照^①。也因他平素注重小學，故於中國文字之形、音、義皆能確切掌握，而譏笑王安石在文字訓詁方面的穿鑿附會。

在《易傳》中，蘇軾對經文作了許多訓詁工作，其訓釋之精到，得到了南宋常對他的學術進行嚴厲抨擊的大理學家朱熹的稱贊。朱熹在《伊川易傳》外特別重視蘇《易》，而其落腳點也正是在文字訓詁之上。《朱子語類》裏就有這樣一段記載：

問：“讀《易》，若只從伊川之說，恐太見成，無致力思索處。若用己意思索立說，又恐涉狂易。浩近學看《易》，主以伊川之說，參以橫渠、溫公、安定、荆公、東坡、漢上之解，擇其長者抄之，或足以己意，可以如此否？”曰：“呂伯恭教人只看伊川《易》，也不得致疑。某謂若此看文字，有甚精神？却要我做甚！”浩曰：“伊川不應有錯處。”曰：“他說道理決不錯，只恐於文義名物也有未盡。”又

^① 《困學紀聞》卷八《小學》亦有類似記載：“蘇文忠每出，必取聲韻、音訓、文字，置篋中。”頁186。

曰：“公看得諸家如何？”浩曰：“各有長處。”曰：“東坡解《易》，大體最不好。然他却會作文，識句法，解文釋義，必有長處。”^①

朱熹在義理上完全接授程頤的思想，卻不滿於程頤離開《周易》專發義理。他認為程頤在文字訓詁上有所欠缺，而作為大文豪的蘇軾無疑可以補足這一點。所謂“會作文，識句法，解文釋義，必有長處”，就是指蘇軾把握了《周易》經文的原意。在品評各位易學家時，朱熹獨贊蘇軾《易傳》，足以見得蘇軾的訓詁水平和他在朱熹心目中的地位了。至於義理，反對蘇軾學術的朱熹自然說“大體最不好”。

在字句訓詁上，蘇軾確有其獨到之處。《師·彖傳》有“以此毒天下而民從之，吉又何咎矣”句。“毒”本義為“害人艸”。《說文解字》艸部：“厚也，害人之艸往往而生。”《經典釋文》引馬融云：“毒，治也。”^②王弼解作：“毒猶役也。”即“用此諸德使役天下之衆”^③。這兩種解釋均是從語言環境的角度作出的一種意譯，“毒”本身是沒有“治”、“役”意的。這反不如干寶直

① 《朱子語類》卷六七，頁1663。

② 《經典釋文》卷二《周易音義·師》。

③ 《周易注》卷一《師》。

解：“毒，荼苦也”，“荼毒奸凶之人，使服王法者也”^①。不過，經文本是“毒天下”，干寶則將對象定為“奸凶之人”，不合原意。至於程頤，則以理帶訓詁。他認為毒天下就是毒害天下，而民心所從，是因師以義動的緣故。這又未免不盡人情。而朱熹從之。比較而言，蘇軾正確解決了二者的不妥之處。他說：“用師猶以藥石治病，故曰‘毒天下’。”（卷一）也就是以毒攻毒，用兵作戰成了革命性的破壞，最終是解除痛苦，帶來福祉。無疑，蘇軾的用兵就與我們今天所講的革命戰爭相近了。元人胡炳文作《周易本義通釋》暗用蘇氏之解：“‘毒’字之一字，見得王者之師，不得已而用之；如毒藥之攻病，非有沈痾堅癥，不輕用也。其指深矣。”^②不襲程、朱，可謂深悟其妙。基於此，吳之鯨刻本及《青照堂叢書》本《蘇氏易傳》所附評語均表示了極大的贊同。吳本：“毒字得解。”青本：“毒字妙解。”清人重訓詁，輕義理，所釋則未能盡暢其意。王引之的解釋即如此類：“引之謹案：《廣雅》：‘毒，安也。’‘毒天下’者，安天下也。”^③

① 《周易集解》卷三《師》。

② 《周易本義通釋》卷一《彖上傳》，《通志堂經解》本。

③ 《經義述聞》卷二《以此毒天下而民從之》條，江蘇古籍出版社，1985年。

蘇軾的訓詁也是在前人訓詁成就基礎上作出的。《中孚卦》的中孚二字，蘇軾就是在《說文》和《方言》二書基礎上作出解釋的。其解曰：“中孚，信也。而謂之中孚者，如羽蟲之孚，有諸中而後能化也。羽蟲之孚也，必柔內而剛外。然則《頤》曷爲不中孚也？曰：內無陽不生，故必柔內而剛外。且剛得中然後爲中孚也。剛得中則正，而一柔在內則靜而久。此羽蟲之所以孚天之道也。君子法之，行之以說，輔之以巽，而民化矣。”按《方言》：“鷄伏卵而未孚，始化之時謂之涅。”是孚亦作孵^①。《說文解字》卷三下爪部：“卵，孚也。從爪從子。一曰信也。”徐鍇注曰：“鳥之孚卵皆如其期，不失信也。”由孚而孵，再由孵而信，故孚有信實之義。卵有堅硬的外殼，而其內的營養物質則是柔和的。卵的孵化又如期而成。蘇軾取此二義，與《中孚》卦象作了完美的結合。《中孚》兌下巽上，中間兩爻爲陰爻，有中虛之象，代表柔和；初、二、五、上四爻爲剛爻，代表剛硬。這正是卵象。但《頤卦》初、上爲剛爻，與此類似，所以蘇軾又作了分辨。一是內當有陽；一是剛當處中。《中孚》二、五兩爻內而陽，剛而中，而《頤》卻少了這一點，無緣中孚。可以看出，蘇軾將訓詁與義理及卦象作了協調，從而將三者合而爲一。查慎行指出蘇軾訓詁之

① 清錢繹撰集《方言淺疏》卷三，上海人民出版社，1984年。

源，但認為“此解，似乎單說得‘孚’字，而脫卻‘中’字”^①。大概他並沒有完全理解蘇軾的良苦用心吧！

《豐》六二有“豐其蔀，日中見斗”，九三有“豐其沛，日中見沫”。王弼解“蔀”作“覆暖，障光明之物也”；“沛”作“幡幔，以御盛光也”^②。其實是本於“日中見斗”與“日中見沫”而來，以光綫的強弱作決定，但王解顯然不甚明朗。蘇軾抓住了這一點，一語點破：“蔀，覆也，蔽之全者也。見斗，闇之甚也。沛，旆也，蔽之不全者也。沫，小明也，明闇雜者也。”能見斗，如同夜晚，自然日光全蔽；僅見沫，如同早晨與傍晚，日光略微。蘇軾正是在王氏基礎上的改進。同時蘇軾也是直接接受陸德明之解而來的。按《經典釋文》：“本或作旆，謂幡幔也。”^③

《比·卦辭》有“比，吉。原筮，元永貞”之語。

① 查慎行《周易玩辭集解》卷八。

② 《周易注》卷六《豐》。

③ 《經典釋文》卷二《周易音義·豐》。按：查慎行《周易玩辭集解》卷七：“沛，《蘇氏易傳》作（旆）〔旆〕，釋為旆幔。說本陸氏。《本義》依之。楊誠齋以日在雲下為沛。愚竊就字作解，沛者沛然下雨貌。中爻自三至五互兌為雨。豐其沛者，大雨之象。”陸氏即陸德明，其解當源於王弼。旆當為旆。“日在雲下為沛”乃出於虞翻，而查氏之解出自《孟子·梁惠王上》“天油然作雲，沛然下雨”。

“原筮”怎麼理解？《周易正義》作“原窮其情，筮決其意”^①。蘇軾則從筮法角度解，獨出新意。其解曰：“原，再也，再筮，慎之也。”朱熹喜言筮，其解言“比，親輔也……故筮者得之則當爲人所親輔，然必再筮以自審”^②。以“再筮”釋“原筮”，雖未言所出，其實本自蘇《傳》不言而喻。

蘇軾的訓詁注重語言環境，不以言同便意同。不同的語言環境，同樣的話語卻有不同的含義。如果不通達其中的內涵，執一方而以爲常，“則天下之惑者，不可以勝原矣”^③，犯以偏概全的錯誤。基於這種認識，他批評學者解經的偏執：“自漢以來，學者多以一字考經，字同義異，皆欲一之，雕刻采繪，必成其說。是以六經不勝異說，而學者疑焉。”^④他作《王弼引論語以解易其說當否》一文，正是批駁王弼的這種毛病。蘇軾指出：“王弼之於《易》，可以爲深矣，然因其言之適同，遂以爲訓，使學者不得不惑。亦不可不辨。”因此，我們在《易傳》中發現許多相同的字詞語句，蘇軾的解釋并不一致。最明顯的就是他反對王弼對“觀”字的解說。

① 《周易正義》卷二《比》。

② 《原本周易本義》卷一《比》。

③ 《王弼引論語以解易其說當否》，《蘇軾文集》卷七，頁205。

④ 《書篆髓後》，《蘇軾文集》卷六九，頁2205。

“此二觀，所自言之者不同，其實一也。‘觀我生’，讀如觀兵之觀。‘觀其生’，讀如觀魚之觀。九五以其至顯觀之於民，以我示民，故曰‘觀我生’。上九處於至高而下觀之，自民觀我，故曰‘觀其生’。”觀我生與觀其生，是“所自言之者”不一的反映。如同我們對別人說“我看”，表示主動地給人看。而針對他人則說“看我”，是讓人看，表示使動。蘇軾的分別是完全正確的^①。

以義理探求《周易》本義更是蘇軾的拿手好戲。高妙的義理探求其始在蘇洵就有突出的表現。不過，這首先是從高妙的訓詁出發的。朱熹指出：

老蘇云：“《渙》之九四曰：‘渙其群，元吉。’夫群者，聖人之所欲渙以混一天下者也。”此說，雖程《傳》有所不及。如程《傳》之說，則是群其渙，非‘渙其群’也。蓋當人心渙散之時，各相朋黨，不能混一。惟九四能渙小人之私群，成天下之公道，此所以元吉也。老蘇天資高，又善為文章，故此等說話皆達其意。大抵《渙卦》上三爻是以渙

① 稍後的程頤解釋說：“凡觀視於物則為觀（覆元本注：平聲。），為觀於下則為覲（覆元本注：去聲。）。如樓觀謂之觀者，為觀於下也。”見《周易程氏傳》卷二，頁797—798。由此，蘇軾“觀兵之觀”為去聲，“觀魚之觀”為平聲。

濟渙也。”^①

與漢儒之類拘拘於文字訓詁相比，蘇軾更重視義理的探求。這與他作詞重其意而略其韵律如出一轍。在他看來，了解并真正懂得《周易》存在着兩個方面。一是《周易》原文本身，對於初學而未達道者來說，就是要依靠訓詁的方式弄清它的“文辭”，把握它的本義。這一點完全可以用“指見口授”的方式教授。另一方面，蘇軾認為《周易》一書僅僅是載道的工具，把握其道就不是拘拘於文辭所能辦到的事情了。他是這樣說的：

凡言“為書”者，皆論其已造于形器者也。其書可以指見口授，不當遠索于文辭之外也。其道則遠矣。

此所謂“不可遠”。“不可遠”者其書也，非其道也。不可以遠索，故循其辭，度其所向而已。初者為未達者言也。未達者治其書，用其出入之度，審其“內外之懼”，明其“憂患之故”，而蹈其“典常”，可以寡過。達者行其道，无出无入，无内无外，周流六位，无往不適，雖為聖人可也。故曰：“以言乎遠則不禦，以言乎邇則靜以正。”（卷八

^① 《朱子語類》卷七三，頁1864—1865。

《繫辭傳下》)

未達道之人通過訓詁的方法理解文辭的含義就能達到寡過的境界，而對於達道者來說就能夠無適而不可，做聖人也是可以的。注重“道”的蘇軾自然不滿意僅僅寡過的境界，所以他并不主張以拘泥於訓詁的方式論經。蘇軾說：“夫論經者，當以意得之，非於句義之間也。於句義之間，則破碎牽蔓之說，反能害經之意。孔子之言《易》如此，學者可以求其端矣。”（卷七《繫辭傳上》）所言“孔子言《易》如此”就是指十三經注疏本《周易·繫辭上》第六、七章中孔子對《易經》的一些解說。其間，孔子確未談一點訓詁，而是專就人事作了一翻發揮。不但此處如此，其他地方，孔子均是進行哲理性的闡發。正因為這樣，蘇軾作如此論定。明人對此高度評價：“千古注疏眼目。”^①所謂“以意得之”，正如孟子所說“以意逆之”而已。由此而論，其書“不當遠索于文辭之外”，其道則是必求於文辭之外了，所以其道才遠！

在《渙卦》六四爻，蘇軾便接着其父蘇洵發揮，朱熹於此同樣予以贊揚。他說：“‘渙其羣’，言散小羣做大羣，如將小物事幾把解來合做一大把。東坡說這一爻

① 吳之鯨刻本眉批。

最好，緣他會做文字，理會得文勢，故說得合。”^① 儘管朱熹有如此激賞，但於義理上畢竟蜀學與閩學相去太遠，爲了尊理學於一尊，朱熹作《雜學辨》而以《蘇氏易傳》作爲第一個攻擊對象，企圖打倒蘇氏思想。然而蘇軾在義理上的努力并未因朱熹《雜學辨》而被拋棄，相反，蘇軾的論述得到了後人廣泛的贊同。不少易學專著對《蘇氏易傳》的轉引、點評正說明了這一情況。

蘇軾明於訓詁，長於義理。他的訓詁是爲義理服務的。蘇軾時時以義理爲第一位，因爲在他看來訓詁是爲初學者所設，而義理乃是得道者的感悟，由此就可以步入聖人之列。爲此，蘇軾在訓詁時甚至出現如上面所舉“壽”字之解明爲訓詁，實講義理的現象。這與宋人不拘訓詁、注重義理、捨傳求經，直探聖人本意是十分合拍的。

第三節 切近人事、明於治理

蘇軾稟承父訓，主張有爲而作。他在《堯繹先生詩集後》就強調指出：“（堯繹）皆有爲而作，精悍確苦，言必中當世之過，鑿鑿乎如五穀必可以療饑，斷斷乎如

^① 《朱子語類》卷七三，頁1865。

藥石必可以伐病。”作為諫官，他敢於直諫，指陳時弊。而寫作詩文也力圖能以之諷諫朝廷。他反對儒者“多空文而少實用”的毛病^①，著書立說亦講求實用。一方面，他批駁俗學，如“見其謂之聖人則隆之，見其謂之賢人則降之，此近世之俗學，古無是論也”（卷七《繫辭傳上》）。另一方面，他重視學問要對時政有所幫助。這正如《四庫總目》所作的評價，《蘇氏易傳》一個重要特色就在於它“切近人事”。怎樣“切近人事”呢？王夫之給我們提供了一條綫索：“蘇氏軾出入佛老，敵與弼均，而間引之以言治理，則有合焉。”^②《易傳》中有佛老之言正如上文所述，其中所“言治理”很多，上文也略有涉及。在此，我們不妨從他對時政的批評這一角度作一點具體的考察。

立功於世是封建士大夫首要的追求，蘇軾也不例外。他曾擠身於政治的高層，參與過一些重大事情的決策。如何使自己的政治理想付諸實踐當然是他很關心的事情。作過諫官的他，時時關心着政治；作為有濃厚忠君意識的他，無時不在用能用的方式向君主表達自己的一片赤誠；作為關心民間疾苦的他，又隨時注重民生。在《明夷》一卦中，蘇軾表達了自己對政治的態度：

① 《與王庠書》，《蘇軾文集》卷四九，頁1422。

② 《周易內傳發例》。

夫君子有責于斯世，力能救則救之，六二之“用拯”是也；力能正則正之，九三之“南狩”是也。既不能救，又不能正，則君子不敢辭其辱以私便其身，六五之“箕子”是也。君子居明夷之世，有責必有以塞之，無責必有以全其身而不失其正。初九、六四，無責于斯世，故近者則“入腹獲心于出門庭”，而遠者則“行不及食”也。

蘇軾作過官，雖不是大地主，但也不失統治階層中的一員。無疑，他是“君子”。既然是君子，自有責於斯世。所以他居官以作一位勤政、愛民、忠君的好官自勵。蘇軾要求自己“以道事君”，“砥礪名節，正色立朝，不務雷同以固祿位”，不“與時上下，隨人俛仰”^①。貶官居處，他仍用其飽滿的筆墨傾述忠腸。因為沒有到箕子那種地步，所以他盡力地去“救”，去“正”，達到“以塞其責”的基本目標。黃壽祺、張善文曾對蘇軾此解作過積極評價，又有具體分析。從中我們可以更深入地感受蘇軾的真切體驗。其言曰：

① 《叔孫通不能致二生》，《張九齡不肯用張守珪牛仙客》，《蘇軾文集》卷七，頁196，197。

這是對諸爻意義的較正確歸納。藉此可以看出，初、四兩爻是以消積反抗的態度處“明夷”，二、三、五三爻是以積極求治的精神處“明夷”。而積極救治又有“湯、武”式的毅然行動，與“箕子”式的忍辱守持之分。要言之，處“明夷”的特點雖有不同，立足於“艱貞守正”的卦旨却全然一致。^①

蘇軾有過極言直諫，強烈要求改革的主張，又公然毅然地反對王安石變法，更有寫諷諫詩、貶官居處時的消積抗爭。他能夠如此準確地把握《明夷卦》，與他曲折奮鬥的一生不無關係。從《易傳》本身，我們仍能不斷地感受他那跳動的心。

一、振作有為，自強不息 ——對仁宗、英宗的勸諫

蘇軾在政治上是敢於直言的有名諫臣。當宋仁宗、英宗溺於宴安，不思振作，宋朝內憂外患，危機四伏之時，他大聲疾呼，主張自強不息，積極有為。早在《策略一》他就指出：“仲尼贊《易》，稱天之德曰：‘天行

^① 《周易譯注》，頁301。

健，君子以自強不息。’由此觀之，天之所以剛健而不屈者，以其動而不息也。……使天而不知動，則其塊然者將腐壞而不能自持，況能以御萬物哉！”^① 要求天子“奮其剛明之威，使天下明知人主欲有所立”。在《御試制科策一道》中他又認為萬物皆生於動：“夫天以日運故健，日月以日行故明，水以日流故不竭，人之四肢以日動故無疾，器以日用故不蠹。”^② 聯繫到社會政治生活，蘇軾接着指出：“天下者，大器也。久置而不用，則委靡廢放，日趨於弊而已矣。”治理天下，抱守祖宗基業和他們所定的成規必然久而生弊。不思變革只有死路一條。隱藏在後的話即是仁宗朝的政治正是如此啊！在彌漫於朝廷內外的委靡不振的氛圍中，人們從蘇軾之論裏確能呼吸到一絲親新的空氣。

蘇軾的這種思想，其來源本於《周易·乾卦·大象傳》：“天行健，君子以自強不息。”什麼是“天行健，君子以自強不息”？蘇軾認為：“行健者，如登高，進而不知止，雖超太山可也。”^③ 說到底，就是要不斷地奮進。這正如皋陶所言“予未有知”一樣，“吾不知其他也，思日夜進益而已。知進而不知退，知上而不知下

① 《蘇軾文集》卷八，頁227。

② 《蘇軾文集》卷九，頁291。

③ 《東坡書傳》卷三《大禹謨》。

也”（同上）。而仁宗則不是如此，他只是遵循舊制，安嫀無所事事。對於慶曆新政這種重振國勢之舉，他並不堅定地支持到底，所以也就不可能達到舜、禹時的大治。蘇軾在《易傳》中也鄭重地從正面重申了這一貫的重要政治主張：“夫天豈以剛故能健哉？以不息故健也。流水不腐，用器不蠹。故君子莊敬日強，安肆日嫀，強則日長，嫀則日消。”（卷一《乾》）不但要像登山一樣進而不止，還要做到“如履薄冰，如臨深淵”那種莊重誠敬地處理一切事務，才能出現日益強盛的局面。此外《蠱卦》是從反面來說明的，蘇軾於此更是盡情地發揮了自強不息，奮發有為的思想：

器久不用而蠹生之，謂之蠹；人久宴溺而疾生之，謂之蠹；天下久安無為而弊生之，謂之蠹。《易》曰：“蠹者事也。”夫蠹，非事也。以天下為無事而不事事，則後將不勝事矣。此蠹之所以為事也。而昧者乃以事為蠹，則失之矣。器欲常用，體欲常勞，天下欲常事事，故曰：“巽而止，蠹”。夫下巽則莫逆，上止則無為。下莫逆而上無為，則上下大通而天下治也。治生安，安生樂，樂生嫀，而衰亂之萌起矣。蠹之灾，非一日之故也，必世而後見。明父養其疾，至子而發也。人之情，無大患難，則日入於嫀。天下既已治矣，而猶以涉川為

事，則畏其媮也。蠱之與巽一也。上下相順，與下順而上止，其為媮一也。而巽之所以不為蠱者，有九五以幹之，而蠱無是也。（卷二《蠱》）

在這裏，蘇軾是從自然現象逐步推論到社會領域的。器物久而不用，必然生蟲；人長期宴溺而不進行運動就會生病。天下國家也是一樣，長期安定而無所作爲也會出現問題。這種種情況，其實質是一樣的，以《易》而言即是蠱^①。面對社會弊端，蘇軾實際上從三個方面作了分析。一是社會問題的產生在於這一段歷史時期“天下久安”，社會太平，但無所作爲，因循守舊。君臣沉溺於安樂之中，久而生疾。正是在這種情況下，“衰亂之萌起矣”。二是社會問題的由來“非一日之故，必世而後見”。當時的積弊正是自太祖、太宗，直到真宗、仁宗朝一步步地積累下來的。由於有以上兩種原因，所以既要看到革故鼎新的必然性，又要認識到這一變革的艱巨性。第三，防止和消除衰亂要求兢兢業業，一絲不苟，治理國家應當像涉水過河一樣，小心謹慎。這就是“天下既已治矣，而猶以涉川爲事，則畏其媮也”。如果說天下已安定可以因循享樂，無疑違背了“不息故健”

① 蘇軾關於《蠱卦》的解說，《蘇軾評傳》、《中國儒學史》等書曾從純哲學的角度作過論述，可供參考。

的原則。在《无妄卦》他同樣強調：“《傳》曰‘寬以濟猛，猛以濟寬。’天下既已无妄矣，則先王勉濟斯時，容養萬物而已。”（卷三）仍然要勉力濟渡這種太平之世，養育萬物。因為“既濟者，難平而安樂之世也，憂患常生于此”（卷六《既濟》）。

元祐元年冬，學士院試館職，蘇軾擬策問一道，其中有“今朝廷欲師仁祖（仁宗）之忠厚，而患百官有司不舉其職，或至於媮；欲法神考（神宗）之勵精，而恐監司守令不識其意，流入於刻”^①。前半句所稱，無疑認為仁宗不思振作，苟且媮安。其“媮”字正與《蠱卦》所言相符，勸諫之意溢於言表。至於後半句言及神宗朝之“刻”，蘇軾則在《東坡書傳》裏有專門論述，認為政在得人，宜寬緩刑罰^②。元祐二年正月十七日，蘇軾在《辯試館職策問劄子二首》之二中則直道自己的苦心：“臣昔於仁宗朝舉制科，所進策論及所答聖問，大抵皆勸仁宗勵精庶政，督察百官，果斷而力行也。”^③

與《蠱卦》相近，蘇軾還作過《通其變使民不倦賦》，認為“物不可久，勢將自窮。欲民生而無倦，在

① 《試館職策問三首·師仁祖之忠厚法神考之勵精》，《蘇軾文集》卷七，頁210。

② 《東坡書傳》《武成》、《胤征》、《召誥》、《呂刑》等篇。

③ 《蘇軾文集》卷二七，頁790。

世變以能通。器當極弊之時，因而改作；衆得日新之用，樂以移風”。其核心是要變通以適變。按蘇軾思想來源於《繫辭下》觀象制器一段，其題亦出自此。其中有曰：“通其變，使民不倦，神而化之，使民宜之。易窮則變，變則通，通則久。是以自天祐之，吉無不利。”物久必窮與世久必弊是同樣的道理。爲了說明變通的重要性，蘇軾又以《易傳》聖人觀象制器爲本，再作改寫。“昔者世朴未分，民愚多屈，有大人卓爾以運智，使天下羣然而勝物。凡可養生之具，莫不便安；然亦有時而窮，使之弗鬱。下迄堯舜，上從軒羲。作網罟以絕禽獸之害，服牛馬以紓手足之疲。田焉而盡百穀之利，市焉而交四方之宜。神農既沒，而舟楫以濟也；後聖有作，而弧矢以威之。至貴也，而衣裳之有法；至賤也，而臼杵之不遺。居穴告勞，易以屋廬之美；結繩既厭，改從書契之爲。”蘇軾的重心乃在聖人制器是通變的表現，而非一般人所拘拘不放的觀易象可以制器之上。因爲物有時而窮，世有時而不通，所以聖人每一次制作都是一次歷史的進步，都是易窮而變，變而通的具體表現。我們學《易》，並不是見聖人有觀易象而制器，便可模仿聖人也去觀察幾個卦象，再來制作幾樣器物之類，相反，是要抓住《易》的精神實質，“通其變，使民不倦”。基於此，蘇軾指出“觀《易》之卦，則聖人之時可以見；觀卦之象，則君子之動可以循”。所以後

世就有以瓦屋代茅茨，騎戰換車徒等事情。歸結到一個字：變！

綜上而言，蘇軾對於仁宗、英宗的勸諫緊緊圍繞一“嬖”字展開，時時倡導其積極有為的漸變思想。蘇軾借《易·乾》剛健之德發揮自強不息、果斷力行的思想，借《蠱》壞之理，以倡防微杜漸，振救時弊的思想。

二、反對王安石尚同、理財、 大變革思想、性命之學

神宗在位時，任用王安石，以圖重振宋王朝，消除“有治平之名而無治平之實”的積弊。自唐代以來，儒學不振。高宗、玄宗時更以《老子》等作品作為科舉考試的內容。唐中後期，雖然有韓愈等人力主復興儒學，然而社會條件不成熟，思想融合也不充分。到了宋初，更嚴格地按照官定注疏進行科舉考試，僵化的儒學發展到了極限。物極必反，一股惑經疑傳的思潮就在宋初興起。於是出現了“一人一義，十人十義，朝廷欲有所為，異論紛然，莫肯承聽”的局面^①。儒學的發展又到了需要統一於一尊的階段。

宋神宗時，王安石力倡變法，他深刻認識到人言人

^① 《文獻通考》卷三一《選舉四》，浙江古籍，1988年。

殊，思想不一是當時風俗不純，道德不一的重大社會問題，因此，在變法過程中他主持編撰《三經新義》以“一道德”，“厚風俗”，希望能以此推動新法向更深的方向邁進。這與宋神宗在如何使學術為政治服務這一點上的看法一致。熙寧五年（1172）宋神宗對王安石說：“經術，今人人乖異，何以一道德？卿有所著可以頒行，令學者定於一。”王安石則回答：“《詩》，已令陸佃、沈季長訓釋作義。”^① 經過隨後的努力，在王安石的領導下，提舉經義局完成了《三經新義》的修纂。當王安石為此謝絕朝廷恩典時，神宗更明確地說：“卿修經義與修他書不類，非特以卿修經義有勞也，乃欲以卿道德倡導天下士大夫。”^② 無疑王安石的主張是順應時代需要，積極進步的。然而他忽略了由此帶來的弊端，所以晚年也有所悔悟：

王荊公改科舉，暮年乃覺其失，曰：“欲變學究為秀才，不謂變秀才為學究也。”蓋舉子專誦王氏章句而不解義，正如學究誦注疏爾。^③

① 《續資治通鑑長編》卷二二九，熙寧五年正月戊戌。

② 《續資治通鑑長編》卷二六五，熙寧八年六月辛亥。

③ 陳師道《後山談叢》卷一，《四庫全書》本。

無論怎麼說，蘇軾無疑是這場變法運動的受害者。他對新法很不滿意，而幾次被貶均與反對新法有關。其原因並不複雜，就是因為他看到了王氏思想的缺陷，公然表示不滿。就王氏文章，蘇軾說：“文字之衰，未有如今日者也。其源實出於王氏。王氏之文，未必不善也，而患在於好使人同己。自孔子不能使人同，顏淵之仁，子路之勇，不能以相移。而王氏欲以其學同天下！地之美者，同於生物，不同於所生。惟荒瘠斥鹵之地，彌望皆黃茅白葦，此則王氏之同也。”^① 朱熹於二家均表不滿，卻采用了高妙手段，他說：“東坡云：‘荆公之學，未嘗不善，只是不合要人同己。’此皆說得未是。若荆公之學是，使人人同己，俱入於是，何不可之有？今卻說‘未嘗不善，而不合要人同’，成何說話！若使彌望者黍稷，都無稂莠，亦何不可？只為荆公之學自有未是處耳。”^② 無疑朱氏之意在於抑制其他學派，專樹理學於一尊，何鎬在《跋雜學辨》中對此揭示無遺。

蘇軾不僅對王安石的文章表示不滿，對王安石一意推行的新學，蘇軾更加以嘲諷。他在《文集》卷一〇《送人序》中先由反對王安石《字說》談起，進而論及其學。他說：“士之不能自成，其患在於俗學；俗學之

① 《答張文潛縣丞書》，《蘇軾文集》卷四九，頁1427。

② 《朱子語類》卷一三〇，頁3099。

患，枉人之材，窒人之耳目。誦其師傳造字之語，從俗之文，才數萬言，其爲士之業盡此矣。夫學以明理，文以述志，思以通其學，氣以達其文；古之人道其聰明，廣其聞見，所以學也；正志完氣，所以言也；王氏之學，正如脫鑿，案其形模而出之，不待修飾而成器耳，求爲桓璧彝器，其可乎？”陳振孫認爲蘇軾之言不無道理，在所著《直齋書錄解題》亦謂：“王氏學獨行於世者六十年，科舉之士熟於此乃合程度，前輩謂如脫鑿然，按其形模而出之者。士習膠固，更喪亂乃已。”^①

在《易傳》中，蘇軾又反復表達了反對尙同的思想：“責天下以人人隨己而咎其貞者，此天下所以不說也。”（卷二《隨》）“君子出處語默不同，而爲同人，是以知其同之可必也。”（卷二《同人》）不但如此，蘇軾在解《无妄·彖傳》“大亨以正，天之命也”時稱：“无妄者，天下相從於正也。正者我也。天下從之者天也。聖人能必正，不能使天下必從，故以无妄爲天命也。”（卷三）聖人尙不能使人同己，何況非聖人者乎？此語與前引《答張文潛縣丞書》如出一轍。在天下太平的无妄之世，“正則安，不正則危”（卷三《无妄》）。這時的政治就應如《左傳》昭公二十年所載“寬以濟猛，猛以濟寬”，做到“勉濟斯時，容養萬物”。因此“善爲天下

① 《直齋書錄解題》卷二《書義解題》。

者，不求其必然”。而“君子之于正，亦全其大而已矣。全其大有道，不必乎其小，而其大斯全矣。古之爲正之行者，皆內不足而外慕者也。夫內足者，恃內而略外，不足者反之”（卷三《无妄》）。總之，所謂正，就如《无妄》六二爻，以陰居陰，安守本分。這樣，就能合於義與道，得到不耕而獲，不菑而畲，卻“利有攸往”。相反，六三爻，其本質爲陰，卻外慕陽位，是不安其分而慕求其名。其結果只能是“无妄之災，或係之牛。行人之得，邑人之災”。王安石在當時爲一道德、厚風俗，修定《三經新義》作爲科舉考試的教材，這種束縛個性的“同”顯然與蘇軾的文化價值觀格格不入。而《三經新義》所代表的新學更是問題多多。至於《字說》，則留下了不少蘇軾嘲諷王安石的傳說^①。無疑，在蘇軾的心目中，王安石正與那種內不足而急於求取功名的人相同，就是不正。在行動上，蘇軾更是不隨波逐流的典範：“昔之君子，惟荆（王安石）是師；今之君子，惟溫（司馬光）是隨。所隨不同，其爲隨一也。老弟（自稱）與溫相知至深，始終無間，然多不隨耳。”^② 朔黨人

① 參看丁傳靖輯《宋人佚事彙編》卷一〇，中華書局，1981年。

② 《與楊元素十七首》第十七簡，《蘇軾文集》卷五五，頁1655。

物劉安石對此也是贊同的^①。

與蘇軾不同，司馬光則以另一種方式詮釋了尚同的思想，以此釜底抽薪，反對王安石的思想。如兩相比較，就可加深對蘇軾之論的印象。司馬光在王安石之後注解《周易》，於《同人卦》稱：

同人者何？同於人之謂也。君子樂與人同，小人樂與人異。與人同者，人亦同之。與人異者，人亦異之。同則相愛，異則相惡。愛則相利，惡則相害。相利則交安，相害則交危。安危之端，在於同人，不可不察也。何謂君子樂與人同？請借魯以言之。夫季孟異室也，而皆出於桓，君子樂與人同；魯衛異國也，而皆出於姬，君子樂與人同；姬姜異姓也，而皆為中國，君子樂與人同；夷夏異俗也，而皆列於會，君子樂與人同，是以近者悅、遠者來。然則同人之利，豈不大哉！何謂小人樂與人異？小人曰，季孟異室也，吾何與哉？故樂與人異。又曰，彼此異民也，吾何與哉？故樂與人異。又曰，爾汝異身也，吾何與哉？故樂與人異。是以民有災而君弗恤也，父有疾而子弗憂也，兄有禍而弟弗救也。

① 馬永卿輯《元城語錄》卷上：“東坡立朝大節極可觀，才意高廣，惟己是信。在元豐則不容於元豐，人欲殺之；在元祐則雖與老先生（司馬光）議論亦有不合處，非隨時上下也。”

然則異之為害，豈不大哉！《詩》曰“自西至東，自南至北，无思不服”，同之至也。又曰“翕翕訖訖，亦孔之哀”，又曰“噂沓背憎，職競由人”，異之至也。然則，同而已矣。其曰同人者何？同之道極於人也。何謂極於人？草木禽獸不可同也。“同人于野，亨，利涉大川，利君子貞”，何也？曰：野者，言其遠也。君子同其遠，小人同其近。同其遠，故无不同也。同其近，故迭相攻也。迭相攻，非同入之道也。然則聖人其有私乎？曰：有。聖人之私大，小人之私小。何謂聖人之私大？聖人者，以天下為私者也。藝穀樹蔬而食之，備牛乘馬而畜使之，皆所以役物而養人也，所私不亦大乎？夫惟聖人為能愛其身，愛其身故愛其親，愛其親故愛其國，愛其國故愛其道。道者，所以保天下而兼利之也。未有危人之親，而人不危其親者也；害人之身，而人不害其身者也。天下交害之，而身不亡者，未之有也。然則危人者，適所以自危也；害人者，適所以自害也，烏在其能私哉！夫君子、小人，其為愛身一也。君子之愛身也遠，小人之愛身也近。遠故大，近故小。小者非他也，智不及也。是故識其大者為大人，識其小者為小人。非其志異也，識之蔽也。君子同於正，故其同大；小人同於邪，故其同小。邪正者，小大之分。孔子曰：“惟君子為能通天下之志。”天下之志，无不欲利而惡害，欲安而惡危，欲治而惡亂。君子安之利之，治之使之，天

下猶一人也。此之謂“通天下之志”。^①

如此反復地解說，無疑是認為王氏所同太窄，也太自私而已。真正的同是同天下之人，是同於正，而不是朋黨家室之同。

儘管蘇軾反對王氏，而實際上二人在理論上的主張卻是相近的。王氏釋《睽卦·大象》曰：“小人能同而不能異，能異則不能同。君子同乎道，異者異乎時與事而已。”^② 蘇軾所要反對的則是王安石在實際行動中所推行的“一道德”的尚同思想。蘇軾對同的解釋是“同而異，晏平仲所謂和也”。晏平仲的“和”是什麼呢？《左傳·昭公二十年》記載：

齊侯至自田，晏子侍於遼臺，子猶（梁丘據）馳而造焉。公曰：“唯據與我和夫！”晏子對曰：“據亦同也，焉得為和？”公曰：“和與同異乎？”對曰：“異。和如羹焉，水、火、醯、醢、鹽、梅，以烹魚肉，燂之以薪，宰夫和之，齊之以味，濟其不及，以泄其過。君子食之，以平其心。君臣亦然。君所謂可而有否焉，臣獻其否，以成其可；君

① 《永樂大典》卷三〇〇八，中華書局，1986年。

② 《周易義海撮要》卷四《睽》。

所謂否而有可焉，臣獻其可，以去其否，是以政平而不干，民無爭心。故《詩》曰：‘亦有和羹，既戒既平。鬯餗無言，時靡有爭。’先王之濟五味、和五聲也，以平其心，成其政也。聲亦如味，一氣，二體，三類，四物，五聲，六律，七音，八風，九歌，清濁、大小，短長、疾徐，哀樂、剛柔，遲速、高下，出入、周疏，以相濟也。君子聽之，以平其心。心平，德和，故《詩》曰：‘德音不瑕。’今據不然。君所謂可，據亦曰可；君所謂否，據亦曰否。若以水濟水，誰能食之？若琴瑟之專壹，誰能聽之？同之不可也如是。”

晏平仲區別了和與同的差別。他將和比作羹，要五味俱全，酸咸相濟，不及者濟之，大過者泄之。這樣做出的羹味道才鮮美。政治也是同樣的道理。君臣之間也要有不同的意見，從而可否相濟，政教和合，得到大治。正如《詩·商頌·烈祖》所道，“言亦有者，臣能諫君，君能改悔。亦者，兩相須之意也”^①。這就是蘇軾所激賞的晏平仲所言的和。作為以極言直諫著稱的蘇軾自然是以此諷諫皇上，同時抨擊王安石尚同思想。晏平仲批評梁丘據君可亦可，君否亦否的唯唯作風，正是蘇軾在當時

① 《春秋左傳正義·昭公二十年》。

不便於直言的心聲。在《書義·庶言同則繹》中，蘇軾曾淋漓地發揮了一番：

《書》曰：“出入自爾師虞，庶言同則繹。”虞之為言度也，出納之際，庶言之所在也，必得我師焉。夫言有同異，則聽者有所考：言其利也，必有為利之道；言其害也，必有致害之理。反復論辯廷議，而衆決之：長者必伸，短者必屈焉；真者必遂，偽者必窒焉。故邪正之相攻，是非之相稽，非君子之所患。君子之所患者，庶言同而已。考同者莫若繹，古者謂紬繹，紬絲者必求其端，究其所終。《太甲》曰：“有言逆於汝心，必求諸道。有言遜於汝志，必求諸非道。”《君陳》之所謂繹者，《太甲》之所謂求也。孫寶有言：“周公大聖，召公大賢，猶不相說，著於經典，兩不相損。”晉王導輔政，每與客言，舉坐稱善。而王述責之曰：“人非堯舜，安得每事盡善。”導亦斂衽謝之。古之君子，其畏同也如此。同而不繹，其患有不可勝言者矣。^①

作為忠直的諫臣，蘇軾仍抑止不住內心的忠貞之

^① 《蘇軾文集》卷六，頁171。

情，他作《辯試館職策問劄子二首》之二因環境所許，便直言不諱地說：

臣聞聖人之治天下也，寬猛相資，君臣之間，可否相濟。若上之所可，不問其是非，下亦可之，上之所否，不問其曲直，下亦否之，則是晏子所謂“以水濟水，誰能食之”，孔子所謂“惟予言而莫予違，足以喪邦”者也。^①

無疑，蘇軾此處所言正是“同而異，晏平仲所謂和也”一語的最好注腳。而蘇軾反對“尚同”思想的依據還有孔子“一言喪邦”之語^②。在蘇軾的心目中，不同的觀點和主張正是同的基礎，所以他認為“人苟惟同之知，若是必睽；人苟知睽之足以有爲，若是必同”（卷四《睽》）。《睽卦》之象是二女同居，如果看重於他們相同之處，則其吉是很小的。相反，如果“自其睽而同者言之，則天地睽而其事同，故其用也大”。這無疑是說，僅就同而同，只是圖眼前利益而已。因異而同則可包含天地之大義，用處甚大。從王安石《三經新義》的實施效果及其本人的感嘆看，蘇軾又是多麼的高瞻遠矚！然

① 《蘇軾文集》卷二七，頁790。

② 出《論語·子路》篇。

而在當時許多人不了解這一點，也不理解蘇軾的良苦用心。爲了人們重視這一點，他又不得不反復提及，用各種方式表達自己的心聲。就在解《兌卦》六二爻時，他還說：“和而不同，謂之‘和兌’；信于其類，謂之‘孚兌’。”始終將“和”與“同”嚴格區分開來。相反，那種完全要求一律的同，蘇軾認爲那是小人之道。他說：“君子和而不同。以異繼異，小人之道也。”（卷六《巽》）“君子和而不同”是《論語·子路》所載的孔子的話。無疑，蘇軾是從儒家經典本身反復地找內證來駁斥王安石并不妥當的做法。

《同人卦》是專講同的。蘇軾以爲其基本點是有所不同。他比較《同人》和《比》這兩卦，認爲：“水之于地爲《比》，火之與天爲《同人》，《同人》與《比》相近而不同，不可不察也。比以无所不比爲比，而同人以有所不同爲同，故‘君子以類族辨物’。”既然君子據此認識到分析人類群體、辨別各種事物以審異求同，那就不是整齊劃一的同了。清人李元春（時齋）評道：“此非晏子及《論語》所謂‘同’。”實際上，這就是晏子和《論語》所言的“和”。《同人卦》之“同”是有所不同的同，除了《大象》有所提示外，其卦畫也明顯顯示出來：“二，陰也；五，陽也。陰陽不同而爲同人，是以知其同之可必也。君子出處語默不同而爲同人，是以知其同之可必也。苟可必也，則雖有堅強之物，莫能

間之矣，故曰‘其利斷金’。”《同人》卦名爲“同人”，但其卦畫不象《乾》、《坤》兩卦六爻純陽純陰，相反，它離下乾上，六二爲陰爻與九五陽爻相應，從而達到“陰陽不同而爲同人”。

同是有所異才同的，因爲同異是對立又統一的。在蘇軾的眼裏，那就是二者有相生的關係。他對“方以類聚，物以羣分”的解釋就是說明這一點的。“方本異也，而以類故聚，此同之生于異也。物羣則其勢不得不分，此異之生于同也。”（卷七）不同的類卻能聚成同一的方，而本是同一的物卻因群而分。這就是同而異，異而同。在《睽卦》，蘇軾更看到異與同的辯證關係。他說：“人惟好同而惡異，是以爲睽。故美者未必婉，惡者未必狠，從我而來者未必忠，拒我而逸者未必貳。以其難致而捨之，則從我者皆吾疾也，是相率而入于咎爾，故見惡人，所以辟咎也。”（卷四）人好同惡異，然而同正是因異而生。美婉、惡狠、從者與忠者、拒者與貳者本是相近的，然而未必就能在一人身上同時具備。如果一味追求一致，捨棄其異議者，結果“是相率而入于咎爾”。

如果我們再放開眼界，深入思考，蘇軾對整部《易經》六十四卦的解釋恰好就是他爲了說明怎樣由異而達到和諧的同。所謂“求其所齊之端”，無非是解決方法問題。他認爲卦合而言之是講一件事情，但爻別而觀

之，六爻的情況紛繁複雜，并不完全和《卦辭》、《彖傳》一致。在聖人那裏，正是這種種差異鑄就了“周流六虛”的道。

蘇軾不但在《易傳》中強調這種“同”，在《東坡書傳》中，他又重申了這一觀點。在解釋《咸有一德》“其難其慎，惟和惟一”之“和”時，蘇軾說：“和如晏平仲之所謂和也。”^① 與《易傳》是同一提法。

蘇軾在經說中反對尚同不但引起朱熹的關注，還得到了南宋川籍學者李石的肯定。他說：“王安石以新說行，學者尚同，如聖門一貫之說僭也。先正文忠公蘇軾首辟其說，是爲元祐學，人謂蜀學云。”^② 馬端臨其實也不賣王安石的賬，他對王氏之同的目的和後果都有一定的分析。馬氏說：“介甫之所謂‘一道德’者，乃是欲以其學使天下之比而同之，以取科第。夫其書縱盡善無可議，然使學者以干利之故，皓首專門雷同蹈襲，不得盡其博學詳說之功，而稍求深造自得之趣，則其拘牽淺陋，去墨義無幾矣。況所著未必盡善乎？至所謂‘學術不一，十人十議，朝廷欲有所爲，異議紛然，莫肯承

① 《東坡書傳》卷七。

② 李石《方舟集》卷一三《蘇文忠集御叙跋》，《四庫全書》本。

聽’，此則李斯所以建議焚書之議也，是何言歟？”^① 馬氏當然沒有理解透王氏的良若用心，不過，他從學術的進步上補充了蘇軾的意見。

不但蘇軾反對尚同思想，蘇轍也以實際行動表明同樣立場。他正是基於蘇軾《易傳》作出反面意見。其於《易說》直言不諱地批評蘇軾：“謂土不特見，此野人之說也。”南宋陳善（約 1147 前後在世）則於《東坡兄弟議論相反》指出其中的緣由：“東坡兄弟，文章議論，大率多同。惟子由文字，晚年屢加刊定，故與子瞻有相反處，蓋以矯王氏尚同之弊耳。至子瞻《易傳》，論天地之數五十五，而大衍之數五十者，土無成數、無定位，無專氣，故不時見。而子由遂曰‘此野人之說也’，則似矯枉太過。”^②

總之，蘇軾反對王安石尚同的思想扎根於儒家典籍。他不僅在理論上從文學藝術到語言文字、哲學思想均有明確的表述，而且在實際行動中，在對待其門生等的學問、主張上也努力貫徹這一思想。這一方面是對歐陽修容納各種文學風格作風的繼承，另一方面也是當時反王學思潮的表現之一。

在如何理財上，蘇軾更是不同意王氏取財於民的思

① 《文獻通考》卷三一《選舉四》。

② 《捫蝨新話》卷五，津逮秘書本。

想，他說：“位之存亡寄乎民，民之死生寄乎財。故奪民財者，害其生者也。害其生者，賊其位者也。甚矣，斯言之可畏也。以是亡國者多矣。夫理財者，疏理其出入之道，使不壅爾，非取之也。”（卷八《繫辭下》）蘇軾認為民為政本，權位的存亡與否在於是否得到民心。而民以食為本，錢財就是民心穩定，社會太平的根本保證。如果與民爭財，使民不遘生，那麼就得不到人民的擁護，社會就會動亂，君位就不可保住。因此，理財在國計民生中的地位相當重要。這就是《周易》所言的：“天地之大德曰生，聖人之大寶曰位，何以守位曰仁，何以聚人曰財。理財正辭，禁民為非曰義。”理財不是要從老百姓那裏掠奪財富，不是斂財的同意語。蘇軾認為理財在於理順收入與支出，不使兩不相通，出入壅閉。在《刑政》一文中，蘇軾的論述可以作為此論的注腳：

《易》曰：“理財正辭，禁民為非曰義。”先王之理財也，必繼之以正辭，其辭正則其取之也義。三代之君，食租衣稅而已，是以辭正而民服。自漢以來，鹽鐵酒茗之禁，稱貨權易之利，皆心知其非而冒行之，故辭曲而民為盜。今欲嚴刑妄賞以去盜，不若捐利以予民，衣食足而盜賊自止。夫興利以聚財者，人臣之利也，非社稷之福。省費以養財

者，社稷之福也，非人臣之利。何以言之？民者國之本，而刑者民之賊。興利以聚財，必先煩刑以賊民，國本搖矣，而言利之臣，先受其賞。……故凡人臣欲興利而不欲省費者，皆為身謀，非為社稷計也。人主不察，乃以社稷之深憂，而徇人臣之私計，豈不過甚矣哉！^①

對於老百姓，蘇軾則以黃老無為之術為上，要求統治者讓他們自我作主，政府只是在如何治財富家的方法方式上引導他們。他認為“古之善治者，未嘗與民爭，而聽其自擇，然後從而導之”（卷六《渙》）。另一方面，向老百姓收斂財富勢必召來他們的疾恨和不滿。在財政危急的時候更應考慮節財的問題，不要奢侈享樂。所以他又說：“犯難而爭民者，民之所疾也；處危而不媿者，衆之所恃也。”（同上）這一點，蘇軾在《策別厚貨財一》一文中作了說明：“夫天下未嘗無財也。……由此觀之，夫財豈有多少哉！人君之於天下，俯己以就人，則易為功；仰人以援己，則難為力。是故廣取以給用，不如節用以廉取之為易也。……罪其用之不節，而以為求之未至也。是以富而愈貪，求愈多而財愈不供，此其

^① 《蘇軾文集》卷四，頁134—135。

爲惑，未可以知其所終也。”^①

漢代董仲舒進《天人三策》，明確提出“罷黜百家，獨尊儒術”的主張。漢武帝早有張大儒家思想的念頭，上下一拍即合，於是“絀黃老、刑名百家之言，延文學儒者數百人，而公孫弘以《春秋》白衣爲天子三公，封以平津侯。天下之學士靡然鄉風矣”^②。天下的學士紛紛爲統治者所用，並沒有什麼奇妙之方，班固的認識可謂一針見血。他說：“自武帝立五經博士，開弟子員，設科射策，勸以官祿，訖於元始，百有餘年，傳業者浸盛，支葉蕃滋，一經說至百餘萬言，大師衆至千餘人，蓋祿利之路使然。”^③從此以後，利祿成爲統治者招攬人才，網羅人心的法寶。到了唐代，唐太宗完善科舉制度，看見成批的新科進士走出端門，他由衷地道出：“天下英雄，入吾彀中矣。”^④唐詩人趙嘏也說：“太宗皇帝眞長策，賺得英雄盡白頭。”^⑤這一切同樣是利祿使然。歷史的事實告訴人們，來自老百姓賦稅收入而轉換

① 《蘇軾文集》卷八，頁267—268。

② 《史記》卷一二一《儒林列傳》，頁3118，中華書局，1975年。

③ 《漢書》卷八八《儒林傳》，頁3620。

④ 王定保《唐摭言》卷一，《四庫全書》本。

⑤ 《全唐詩》卷七九六，頁8964，中華書局標點本，1960年。

成皇帝恩典的官俸官祿成爲維繫人心，維持統治的重要手段。因此，賦稅財物的分配與治理關係着國計民生。統治者不應以理財爲斂財，更不應將其作爲享樂的物質基礎。蘇軾認爲理財的根本在於聚人。他說：“《易》之言薦、盥、禴、享，非正言也，皆有寄焉。‘用大牲’者，猶曰用大利祿云爾。《易》曰：‘何以聚人曰財。’所聚者大，則所用者不可小矣。天之命者，爲是物主，非以厚我也。坐而享之，則過矣。故‘利有攸往，順天命也’。”（卷五《萃》）《周易》原文本講祭祀，而蘇軾卻以利祿納賢之道明之。可見，蘇軾心目中祭祀實際上並沒有利祿有效。從漢唐尊崇儒經、開科射策的實際看，蘇軾的眼光一點兒也不錯。商周以祭祀作爲聚人的形式早已過時，唯一可行的就是利祿。向人民收取得多，其用於民的也應當多。其特別的表現就應當是用大利祿以吸引人才。

王安石推行改革，其目的就在於富國強兵。爲了富國，他推行青苗法，從高利貸商人那裏奪了不少錢財。同時，強行借貸，加之各級官吏中飽私囊，也剝奪了許多平民百姓的錢財。在反對王安石改革者的眼中，王氏就是與民爭財，聚斂財富。蘇軾的看法如此，就是程頤也不例外。蘇軾不贊同與民爭奪財物，也就是反對王安石的某些理財措施。

義利之辨是宋學的主題之一。與理學家相比，蘇軾

并不反對利。他繼承蘇洵的主張，認為“義非利則慘冽而不和”（卷一《乾·文言》）。但蘇軾不滿意王安石的理財方式，認為他是聚斂錢財，無“正辭”之宜。他要求統治者節財，讓老百姓安息自便，更要求以所收賦稅招攬賢才。蘇軾的這些主張是進步的，但在當時的環境下卻不可能實現。

主張漸變的蘇軾對於激進的改革也深懷不安。面對神宗任用王安石大刀闊斧的改革，蘇軾就曾多次上書表示反對。神宗對蘇軾的意見也曾很重視。蘇轍《亡兄子瞻端明墓誌銘》記載：

四年，介甫欲變更科舉，上疑焉，使兩制三館議之。公議上，上悟曰：“吾固疑此，得蘇軾議，意釋然矣。”即日召見，問：“何以助朕？”公辭避久之，乃曰：“臣竊意陛下求治太急，聽言太廣，進人太銳，願陛下安靜以待物之來，然後應之。”上竦然聽受，曰：“卿三言，朕當詳思之。”^①

蘇軾認為事物的變化均有一個過程，他不贊同王安石激風暴雨似的改革，而以漸變為主，主張未極而變。他說：“物未有窮而不變，故恆非能執一而不變，能及

^① 《樂城後集》卷二二，頁1412。

其未窮而變爾。窮而後變，則有變之形；及其未窮而變，則無變之名。此其所以爲恆也。故居恆之世而利有攸往者，欲及其未窮也。夫能及其未窮而往，則終始相受，如環之無端。”（卷四《恆》）未有變之名，而有變之實，在蘇軾看來是最好的改革措施。如果過於激進，那麼老百姓就會心懷恐懼，社會自然動蕩不安。所以他又說：“將明恆久不已之道，而以日月之運、四時之變明之，明及其未窮而變也。陽至於午，未窮也，而陰已生；陰至於子，未窮也，而陽以萌。故寒暑之際人安之。如待其窮而後變，則生物無類矣。”（卷四《恆》）社會的變革要像日月運行，四時的變化一樣，人們在無意之中接受了變化，卻感受不到有什麼變化。一天之中陰陽的變化，一年之中寒暑的變化莫不如此。變是必然的，也只有變社會才能健康發展，最終恆而不壞。

主張漸變的蘇軾也不贊同王安石一味的更改法度，他在《議學校貢舉狀》中就不贊同變更科舉制度。蘇軾認爲問題的關鍵在得人，不在於制度。所以蘇軾說：“人之情，在難則厭事，而无難之世，常不能安有其福。故聖人以爲既濟之主，在于守常安法而已。求功名于法度之外，則《易》之所謂殺牛也。”（卷六《既濟》）在這裏，蘇軾多少帶有保守的氣息，但這並不是他完全守舊的證據。蘇軾一向主張步步爲營，穩扎穩打，漸進的變革，人不知鬼不覺，才不會引起騷亂。相反，不斷更

改法制，只會引起人民的不安和不信任。殷代的盤庚可算是善於在變革時期采取有效措施振興殷商王朝的了，但在蘇軾看來，他並不是依靠王安石那種變革法度的方式，相反，正是遵循法度。蘇軾在《書傳·盤庚篇》的解釋更能明確在《既濟卦》所講說的話，其言曰：

今民相聚怨誹，疑當立新法，行權政，以一切之威治之。盤庚，仁人也，其下教于民者，乃以常舊事而已，言不造新令也；以正法度而已，言不立權政也。曰：“無或敢伏小人之攸箴”者，憂百官有司，逆探其意，而禁民言也。盤庚遷而殷復興，用此道歟？

盤庚這樣聖明仁君尚且不變法度以治，更何況不如盤庚者耶？蘇軾所說的“權”恰好就是王安石為變法提供的一種理論依據。前文所引王安石對“權”的重視，無疑是最好的說明。蘇軾反對“權政”，直是點明其批評對象之所在。蘇軾的主張得到了明人的贊同。就在蘇軾“求功名于法度之外，則《易》之所謂殺牛也”之上，吳之鯨刻《蘇長公易傳》眉批曰：“宋之元氣所以耗于神宗哉！”說神宗與指王安石本質實一。

蘇軾反對王安石大變革及更改法制，正是他早年漸變思想的延續。這一方面是他意識到社會穩定的重要

性，另一方面也是他在現有統治體系內作適度調整的改良思想的反映。

我們常稱宋代理學，多是指宋代的性命義理之學，其始與王安石有莫大的關係。蔡卞曾言：“自先王澤竭，國異家殊。由漢迄唐，源流浸深。宋興，文物盛矣，然不知道德性命之理。安石奮乎百世之下，追堯舜三代，通乎晝夜陰陽所不能測而入于神。初著《雜說》數萬言，世謂其言與孟軻相上下。於是天下之士，始原道德之意，窺性命之端。”^①以此而言，在北宋真正首倡性命之學者就是王安石，而無論是“宋初三先生”，還是文壇領袖歐陽修要麼不談，要麼反對性命之學。《靖康要錄》卷五載靖康元年四月二十三日臣僚上言亦云：“熙寧間王安石執政，改更祖宗之法，附會經典，號為新政……天下始被其害矣，以至為士者非性命之說不談，非莊老之書不讀。”這是反新法者之言，而金朝的趙秉文更是將王安石這一開創之功說得坦明不過。他說：“自王氏（安石）之學興，士大夫非道德性命不談，而不知

^① 《郡齋讀書志校證》卷一二《王氏雜說》條引《王安石傳》，孫孟校證，上海古籍出版社，1990年。按：蔡卞，原本作“蔡京”誤，陳植鐸《北宋文化史述論》頁225有辯證，中國社會科學出版社，1992年。

篤厚力行之實，其蔽至於以世教爲‘俗學’。”^① 所以，說王安石開啓宋代性命之學是沒有什麼疑問的。王安石之所以倡導性命之說，本是以探究聖人之道爲皈依，以改變漢唐經學家埋頭注疏而不知“道”的局面。然而性命之學興起後，“篤厚力行”之風便衰竭了^②。崇尚務實的蘇軾對此自然深爲不滿。

蘇軾在《易傳》中也談論了性命，其開言就有不得已之慨：“世之論性命者多矣，因是請試言其粗。”（卷一《乾》）正如已有研究者指出的那樣，蘇軾本身是反對性命之學的，比如他說：“學者莫不論天人、推性命，終於不可究，而世教因以不明。”^③ 又說：“孔子罕言命，以爲知者少也。子貢曰：‘夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。’夫性命之說，自

① 《大學·性道教說》，《閑閑老人滄水文集》卷一，《四部叢刊》本。

② 《四部叢刊》本《溫國文正司馬公文集》卷四五《論風俗劄子》：“今之舉人，發言秉筆，先論性命，乃至流蕩忘返，遂入老莊。縱虛無之談，騁荒唐之辭，以此欺惑考官，獵取名第。祿利所在，衆心所趨，如水赴壑，不可禁遏。”此正可說明性命之學的弊端，也說明其興起也實非王氏一人之力，而其大興所關，非王氏莫屬。下文所引蘇洵、歐陽修之言亦可見一斑。

③ 《應制學上兩制書》，《蘇軾文集》卷四八，頁1392。

子貢不得聞；而今之學者，耻不言性命，此可信也哉！”^① 不過，蘇軾這一觀點淵源所自，學者多有忽略。其一是來自其父蘇洵。蘇洵曾說：“自今以往，文章其日工，而道將散矣。士慕遠而忽近，貴華而賤實，吾已見其兆矣。”^② 其二，與歐陽修也不無關係。歐陽修在《答李詡書二首》之二中說：“夫性，非學者之所急，而聖人之所罕言也。”^③ 并對此進行了一系列的論證。其論正與蘇軾相近。歐陽修主張“不絕天於人，亦不以天參人”，要求“修吾人事”^④。作為歐陽氏的門生，蘇軾自然深受其影響而崇尚務實。就此而言，蘇軾反對性命之學也與王安石的提倡有關聯。然而新學在政治和科學的推動下勃然興起，“士大夫非道德性命不談”。作為其中的一員，蘇軾不可能捨去性命之說不言，更何況三蘇均主張文道合一呢？因此才有“蘇氏之道，最深於性命自

① 《議學校貢舉狀》，《蘇軾文集》卷二五，頁725。

② 《堯繹先生詩集後》，《蘇軾文集》卷一〇，頁313。又案張方平《樂全集》卷三九《文安先生墓表》：“（洵）獨與其子居，非道義不談，至於名理稱會，自有孔顏之樂。”清人蔡上翔《王荊公年譜考略》卷一〇辨駁說：“熙、豐以前，無此學術。”其實“道義”“名理”非性命之理，儒學之初即有其“道義”“名理”。

③ 《歐陽文忠公文集》卷四七。

④ 《新五代史》卷五九《司天考》，中華書局，1974年。

得之際”之說^①。在《蘇氏易傳》中，正如前文所論，蘇軾是以另一種理論來回應王安石所倡導的性命之學的^②。

蘇軾在《易傳》中對王安石表示不滿不僅以上內容，而且早有人指出過。比如明人方孔炤《周易時論合編》卷八記載：“子瞻謂六超然于外，不累于物，此小人之托于无求以爲兌者。玄子曰：子瞻刺王介甫耳。”

三、用晦而明——對宋哲宗的勸諫

當神宗任用王安石全面推行變法，高太后任用司馬光等保守派盡費新法時，蘇軾反復強調要循序漸進，貴柔守雌，要“道行乎其間而人不知，故謂之易而不謂之道”（卷七《繫辭傳上》）。在神宗當位時，蘇軾主要作爲地方官，除因法以便民外，多“緣詩人之義，托事以諷，庶幾有補於國”^③。而當司馬光當政時，蘇軾作爲哲宗之師，他通過體察，已爲哲宗的言行深感憂慮。他作

① 《答傅彬老簡》，《淮海集》卷三〇，顧廷龍箋注本，頁981。

② 按：當然不能否認，蘇軾在很大程度上有批評理學家們的成份在內。

③ 蘇轍《亡兄子瞻端明墓誌銘》，《樂城後集》卷二二，頁1414。

《上清儲祥宮碑》勸諫說：“道家者流，本出於黃帝、老子。其道以清淨無爲爲宗，以虛明應物爲用，以慈儉不爭爲行，合於《周易》‘何思何慮’、《論語》‘仁者靜壽’之說，如是而已。”^① 儘管蘇軾的死敵程頤曾“誦此數語”^②，但他只不過以“理”的角度來理解，即“以爲古今論仁，最有妙理”而已，並不懂得蘇軾勸諫哲宗的苦心所在。

元祐八年九月高太后去世，哲宗親政，開始排斥元祐舊黨。儘管蘇軾對司馬光盡費新法持不完全贊同態度，並曾因此遭受過一些保守派的陷害，但他始終反對王安石新法，也因此元祐時被重新起用。哲宗當政，仍視他爲舊黨。蘇軾與哲宗接觸很多，深知“國是將變”，請求出知“沿邊重地”，哲宗便批准他出知定州。作爲哲宗侍讀，朝廷的要員，出守重鎮，理應陞辭。但哲宗卻以“本任闕官，迎接人衆”爲借口，拒絕蘇軾上殿面辭。哲宗的行爲，使蘇軾深爲憂慮，於是他借此機會上疏哲宗，對這位輕易前軌的年輕皇帝提出了忠告。他說：“古之聖人將有爲也，必先處晦而觀明，處靜而觀動，則萬物之情，畢陳于前。不過數年，自然知利害之真，識邪正之實，然後應物而作，故作無不成。”“陞

① 《蘇軾文集》卷一七，頁 503。

② 《邵氏聞見後錄》卷五，頁 38。

下之有爲，惟憂太早，不患稍遲。”^① 這與蘇軾《上清儲祥宮碑》主張清靜無爲，反對王安石變法、司馬光復制的基調是一致的，就是要求哲宗先要縱觀全局，在弄清大局後，才審時度勢以有所作爲，如《老子》所言“無爲而無不爲”。金李冶（1192—1279）認爲此語取意於《周易》：“蘇大旨一本於《易》。《易》之《明夷》曰：‘明入地中，明夷，君子以莅衆，用晦而明。’《繫辭》曰：‘寂然不動，感而遂通天下之故。’”^② 李氏的判斷是正確的，蘇軾覺得此思想十分重要，所以他在《蘇氏易傳》中又反復申明了當時的主張。

蘇軾認爲在此變易交替之際，則當靜以待定。他說：“復者變易之際也。聖人居變易之際，靜以待定，不可以有爲也，故以‘至日閉關’明之，下至於‘商旅不行’，上至於‘后不省方’。”（卷三《復卦》）《復卦》卦辭有“反復其道，七日來復”之語，按照蘇軾的理解，《復》震下坤上，只有最底下一爻即初爻爲陽爻。這一爻就代表了復的含義。因爲陽爻開始從全是陰爻的狀態下轉變成有一陽爻從最底處冒出。之所以稱七日，

① 《朝辭赴定州論事狀》，《蘇軾文集》卷三六，頁1019—1020。

② 《敬齋古今註》卷五，《蘇軾資料彙編》上編三，頁822，中華書局，1994年。

就是從全陰的《坤》到現在的一陽剛好爲七，即“坤與初爲七”。一陽來復就表示了一種新的局面的開始，表示陽爻已逐漸占主動，進而占居主導地位。先王有見於此，於是“至日閉關，商旅不行，后不省方”。這是《大象》所揭示的《復》在人事上的意義。在蘇軾看來，這一點的內涵就在於在變動不居之時，以無爲的方式，等待局勢的穩定。所以《大象》要求上下靜守。

蘇軾“靜以待定，不可以有爲”也並不是說毫無作爲。以靜制動，以靜觀動才能覺察出事物的本來面目，才有可能作出正確的決策。正如下棋一樣，“當局者迷，旁觀者清”，旁觀的人往往能看清形勢。他對哲宗說：“今陛下聖智絕人，春秋鼎盛。臣願慮心循理，一切未有所爲，默觀庶事之利害與羣臣之邪正，以三年爲期，俟得利害之真，邪正之實，然後應物而作。使既作之後，天下無恨，陛下亦無悔，上下同享太平之利。”^① 在《豫卦》中，他又直言申述了這一客觀真理：“以晦觀明，以靜觀動，則凡吉凶禍福之至，如長短黑白陳乎吾前，是以動靜如此之果也。”（卷二）一切事物均是如此，事物之動，往往只是它的假象，如果追逐事物，與它兜圈子，只能見其似。蘇軾於此辯證地指出：“據靜以觀物者，見物之正，六二是也；乘動以逐物者，見物

^① 《朝辭赴定州論事狀》，《蘇軾文集》卷三六，頁1020。

之似，六三是也。”人們的認識又指導着人們的行動，乘動逐物，見物之似也就會帶來一系列負面影響。那種似福之物引誘我們趨逐，那種似禍之物引導我們避開，如果我們盲目行動，結果發現判斷失誤，這樣即使再出現確切真實的情況，我們也不敢去干了。《豫卦》六三爻正是這種“神亂于中而目盱于外”者，所以最終它“始失之疾，而其終未嘗不以遲爲悔”。在對《繫辭》的注解中，蘇軾也稱“用晦以求明，則明者必見”（卷八），而這正是乾坤易簡之理的一個方面。蘇軾曾懷有“緣詩人之義，託事以諷，庶幾有補於國”的思想^①。遠謫海南的蘇軾此時又是多麼希望哲宗能好好體察一下他的忠告啊！

“用晦以明”是因明而晦，又因晦而明。因明而晦是手段，是權宜之計；因晦而明是結果，是目的。明哲的人在變動不居的形勢下變得不明智，這時需要的是“晦”，即處靜以觀動。通過對形勢的把握，洞察時情，達到真正的明。這本身就是否定之否定規律的真實體現，對“明”否定之否定就實現了更高的“明”。這就是蘇軾“用晦以明”的真實含義。蘇軾又將它與“不明而晦”者區別開來，認爲這種人“強明而實晦”，不可

^① 蘇轍《亡兄子瞻端明墓誌銘》，《樂城後集》卷二二，頁1414。

能“明”。這就是蘇軾的辯證法，也是他分析《明夷》六爻得出的動人結論：“六爻皆晦也，而所以晦者不同。自五以下，明而晦者也。若上六，不明而晦者也。故曰：‘不明晦。’言其實晦，非有託也。明而晦者，始晦而終明；不明而晦者，強明而實晦。此其辨也。”（卷四）

蘇軾在作侍講時，針對哲宗表現出來的冒進心理提出“用晦而明”的主張。這是基本思路，不過要達到這一點，除了認真體察時事外，還有更為可取的辦法，即“多識前言往行以畜其德”。蘇軾解釋此語時便說：“孔子論《乾》九二之德曰：‘君子學以聚之，問以辨之。’是以知《乾》之爲健，患在於不學，漢高帝是也。故《大畜》之君子，將以用《乾》，亦先厚其學。”（卷三《大畜》）漢高帝即劉邦，《史記》曾載他輕侮儒生，見之揭其冠，溺尿於其中，而不懂儒生有“可與守成”的能力和辦法。蘇軾說他不好學，其實是暗指哲宗。事實上劉邦能改過自新，聽從了陸賈的建議，天下治理得并不差。所以蘇軾的旨意不點自破：諷諫哲宗，希望他不要僅僅“剛健”而已，還應“先厚其學”，改過從善。

蘇軾“以晦觀明”，據靜以守的思想不失爲一種對待錯綜複雜，變動不居，尤其是時勢變革的好辦法。這無疑是對思想發熱，積極冒進者的一劑清醒藥。但是，蘇軾思想的出發點明顯地帶有老莊“無爲而無不爲”的

烙印。其立足點也就因此有着很大程度的消極因素。對於激進不止的人們是很難奏效的。蘇軾的這些主張也就只能成為智者的悲哀和冒進失敗者的傷疤。

對哲宗的勸諫中，蘇軾因自己未能與哲宗一見，對君臣上下不能情通深有體驗。他上疏中已有很好的說明，而其證正來源於《周易》。其言有曰：“臣聞天下治亂，出於下情之通塞。至治之極，至於小民，皆能自通。大亂之極，至於近臣，不能自達。《易》曰：‘天地交，泰。’其詞曰：‘上下交而其志同。’又曰：‘天地不交，否。’其詞曰：‘上下不交，而天下无邦。’夫無邦者，亡國之謂也。上下不交，則雖有朝廷君臣，而亡國之形已具矣，可不畏哉！”^①其措辭相當激烈而尖刻。在《易傳》中我們仍然可以發現蘇軾對上下情通的重要性的論述，茲不贅舉。

《蘇氏易傳》主要是蘇軾在黃州與儋耳兩處貶所完成的一部力作。《繫辭》曾稱《易》是一部憂患之書。在歷史上，不少的易學家都是充滿着強烈憂患意識注解《周易》的。無疑，蘇軾的寫作環境及其深刻內涵均反映出他強烈的憂患意識。不但蘇軾如此，就是他的敵手理學家程頤也在種種方面與蘇軾有着驚人的相似之處。首先是成書及流傳。據載，《伊川易傳》著成於程頤編

① 《朝辭赴定州論事狀》，《蘇軾文集》卷三六，頁1018。

管涪州的時候。“元符二年正月，《易傳》成而序之”。其後程頤又有遇赦復官，又被論奏，屏居龍門的經歷。到了崇寧五年，“時《易傳》成書已久，學者莫得傳授，或以請”，但程頤仍打算再作修定。直至寢疾，方出以授門人尹焞、張繹。這與蘇軾兩次寫訂，晚病亟時將《易傳》托付錢世雄相近。其次，程頤也對時政作過抨擊，在《易傳》中表述自己的政治主張。比如他說“學術道德，充積于內，乃所畜之大也”，“人之蘊畜，宜得正道”；“若夫異端偏學，所畜至多，而不正者，固有矣”。有學者指出：“正道，意味着理學正宗；異端，當指釋、老；偏學，可能指王安石新學。”^① 這與蘇軾言治理的情況不謀而合。所以蘇軾言治理是時代的產物，其憂患也是事出有因、時勢使然。

① 以上有關程頤《易傳》的情況參見侯外廬、邱漢生、張豈之主編的《宋明理學史》上卷第四章。前兩處引文分別出自朱熹《伊川先生年譜》、《伊川易傳》卷二《大畜》。又程頤在《易傳》中言治理，可參余敦康《內聖外王的貫通——北宋易學的現代闡釋》第八章。

第四章 《蘇氏易傳》與蘇軾的文藝思想

蘇軾是文學巨匠、書法繪畫大師，當我們討論了《蘇氏易傳》本身的思想特色之後，有必要對《蘇氏易傳》與蘇軾的文藝思想之間的關係作進一步的分析。《蘇氏易傳》是蘇軾晚年方才定筆之作，可以說，這是蘇軾對自己文藝思想的一大總結與提煉，《蘇氏易傳》與蘇軾的文藝思想在一定程度上具有互補性。

第一節 莫知其所以然而然

蘇軾提出思無邪的新觀念，要求順乎自然，“心而一，一而信”，達到“莫知其所以然而然”的物我兩忘的境界。在《易傳》中，他以之言性命，認為人達到這種境界即可得其性而至於命。這種帶有自然主義色彩的思想實際上是從他的文學藝術的創作中總結發展而來的。

一、行文如行雲流水，止其所當止

蘇氏作文強調自然，不矯柔造作。他作《自評文》十分自得地評論自己的文章：“吾文如萬斛泉源，不擇地皆可出，在平地滔滔汨汨，雖一日千里無難。及其與山石曲折，隨物賦形，而不可知也。所可知者，常行於所當行，常止於不可不止，如是而已矣。其他雖吾亦不能知也。”^① 什麼時候要寫文章不可知，“不擇地皆可出”；文章的轉承開合隨文勢所至，依勢立文，并無固定不變之規，“與山石曲折，隨物賦形，而不可知”；文章何時何處殺尾亦因勢而定，“止於不可不止”。所以，蘇軾寫文章從開頭到正文直至結尾均以自然為準的，無成規。這種創作正是適興而起，盡興而止的“無心”之態的表現。蘇軾在《易傳》中說：“聖人之德雖可以名言，而不囿於一物，若水之無常形，此善之上者，幾於道矣，而非道也。若夫水之未生，陰陽之未交，廓然無一物而不可謂之無有，此真道之似也。”（卷七）“隨物賦形”，“因物以爲形”（卷三《坎》），無心於作，不囿於一體的文章當然是得“道”者因勢而成的好文章。

蘇軾這種作文源於蘇洵“不得已而言”：“夫昔之爲

^① 《蘇軾文集》卷六六，頁2069。

文者，非能爲之爲工，乃不能爲之爲工也。山川之有雲霧，草木之有華實，充滿勃鬱而見於外，夫雖欲無有，其可得耶！自少聞家君之論文，以爲古之聖人有所不能自己而作者。故軾與弟轍爲文至多，而未嘗敢有作文之意。”^① 爲文是心有所得，受外境所感自發而成，并非爲文而文、絞盡腦汁的生造。風與水“無意乎相求，不期而相遭”^②，生出千姿百態的波紋。“二物者非能爲文，而不能不爲文”，故而成就“天下之至文”。當時的西崑體，“刻鏤組繡”，并不是沒有文彩，但“不可與論乎自然”。所以無心無意，出於自然的文章才是好文章。蘇洵頗以二子已得此意自傲，他向張方平介紹蘇軾兄弟作文的情況道：“引筆書紙，日數千言，坌然溢出，若有所相。”^③ 直是自然湧出，非矯飾所成。

蘇軾不但自己如此，他還以此教育、評判別人的文章。《與謝民師推官書》言：“所示書教及詩賦雜文，觀之熟矣。大略如行雲流水，初無定質，但常行於所當行，常止於所不可不止，文理自然，姿態橫生。”^④ 贊譽之情溢於言表。

① 《南行前集叙》，《蘇軾文集》卷一〇，頁323。

② 《仲兄字文甫說》，《嘉祐集》卷一五，頁412。下同。

③ 《上張侍郎第一書》，《嘉祐集》卷一二，頁346。

④ 《蘇軾文集》卷四九，頁1418。

行文如行雲流水，因勢而成，詩則講求衝口而出。他與孫侔論詩，言：“好詩衝口誰能擇，俗子疑人未遣聞。乞取千篇看俊逸，不將輕比鮑參軍。”^①衝口而出，來得自然，非苦吟可比，故而“俊逸”。這種作詩，需要抓住稍縱即逝的靈感，“作詩火急迫亡逋，清景一失後難摹”^②。激情的爆發是突然的，作詩往往是一揮而就，衝口而出，不可暫停。“新詩如彈丸，脫手不暫停。”^③所以，作詩之時是創作的衝動，是激情的綻放，是神化之境，並不需要太多的思慮，所謂有思與無思之間，正表現在此時。

二、胸有成竹，人與竹化

文學如此，繪畫也是這樣。蘇軾強調繪畫要胸有成竹，物我兩忘。他說：“畫竹必先得成竹於胸中，執筆熟視，乃見其所欲畫者。”^④在蘇軾看來，文與可畫竹已達到物我兩忘的至高境界。他總結說：“與可畫竹時，

① 《重寄》，《蘇軾詩集》卷一九，頁995。

② 《臘日游孤山訪惠勤惠思二僧》，《蘇軾詩集》卷七，頁318。

③ 《次韻答王鞏》，《紀昀評蘇文忠公詩》卷一九。

④ 《文與可畫篋簞谷偃竹記》，《蘇軾文集》卷一一，頁365。

見竹不見人。豈獨不見人，嗒然遺其身。其身與竹化，無窮出清新。莊周世無有，誰知此凝神。”蘇軾認為，只有莊子才知道“用志不分，乃凝於神”的“凝神”^①。文與可畫竹如此，也只有莊子才知道文氏畫竹的感受了。莊子為什麼知道？因為《莊子·達生》對這種現象有相似的描述：“工倕旋而蓋規矩，指與物化，而不以心稽，故其靈臺一而不桎。”

繪畫的至高境界可以心領神會，但并不是人人都能得心應手。蘇軾就坦誠地說自己對文與可“胸有成竹”說是“心識其所以然而不能然”，這是因為“內外不一，心手不相應”，即“不學之過也”^②。蘇軾所言“學”乃是藝術技巧的鍛煉。他認為繪畫“有道有藝。有道而不藝，則物雖形於心，不形於手”^③。不經過藝術技巧的鍛煉，只能知其“所以然”，而不能“然”。當二者兼具時，其創作就會忘物忘我，神與物游，神出鬼沒，達到“莫知其所以然而然”的無上自由境地。所以，名畫家吳道子“作佛圓光，風落電轉，一揮而成”^④。蘇軾在《書蒲永昇畫後》中的描述則更能說明這一點：“始，

① 《莊子·達生》。

② 《文與可畫篋簞谷偃竹記》，《蘇軾文集》卷一一，頁365。

③ 《書李伯時山莊圖後》，《蘇軾文集》卷七〇，頁2211。

④ 《跋文助扇畫》，《蘇軾文集》卷七〇，頁2212。

(孫)知微欲於大慈寺壽寧院壁作湖灘水石四堵，營度經歲，終不肯下筆。一日，倉皇入寺，索筆墨甚急，奮袂如風，須臾而成。作輪瀉跳蹙之勢，洶洶欲崩屋也。”^①

文有不得已而言，畫有不得已而畫。吳道子、蒲永昇作畫，抓住稍縱即逝的靈感，一揮而就，此原本就是長期積累之後道藝的短時爆發。“（文）與可墨竹，見精縑良紙，輒憤筆揮灑，不能自己。”別人因此得到了不少他的作品。當他以此為病，力圖改變時，蘇軾卻說：“以余觀之，與可之病，亦未得為已也，獨不容有不發乎？”并決定“伺其發而掩取之”^②。此雖是戲語，卻正道出蘇軾不得已而畫的創作觀。

三、“無法”之書

蘇軾的書法更以“無法”自許。他說：“我書意造本無法，點畫信手煩推求。”^③ 這種無法，與行文如流水，止其所當止的精神是一致的。劉熙載即云：“東坡詩如華嚴法界，文如萬斛泉源，惟書亦頗得此意。”^④ 蘇

① 《蘇軾文集》卷一二，頁408。

② 《跋文與可墨竹》，《蘇軾文集》卷七〇，頁2209。

③ 《蘇軾詩集》卷六《石蒼舒醉墨堂》，頁236。

④ 《藝概》卷五《書概》。

軾所謂無法，也就是無心，不矯飾，不刻意地去追求某種風格，某種境界。他評歐陽修的字書說得就很明白：“此數十紙，皆文忠公衝口而出，縱手而成，初不加意者也。”^① 這種無法，正如繪畫一樣，有些是可以意會而不可以言傳的：“吾雖不善書，曉書莫如我。苟能通其意，常謂不學可。”^② 蘇軾談“以無所思心會如來意”，此謂“不學可”，與禪宗不立文字，只以心傳如出一轍。這種無法又與道家怡然獨立於世，恬淡自守相近。追求仙風道骨的東坡自言“天真浪漫是吾師”，“無意於佳，乃佳”即此^③。所謂無法又是指任自然之中而不失法度，蘇軾解釋道：“知書不在於筆牢，浩然聽筆之所之，而不失法度，乃為得之。”^④ “把筆無定法，要使虛而寬。歐陽文忠公謂余，當使指運而腕不知，此語最妙。”^⑤ 還是蘇軾論畫所言更能表達其意：“出新意於法度之中，寄妙理於豪放之外，所謂游刃餘地，運斤成風……”^⑥ 此蓋孔子“從心所欲，不逾矩”之謂也^⑦。

① 《跋劉景文歐公帖》，《蘇軾文集》卷六九，頁 2198。

② 《次韻子由論書》，《蘇軾詩集》卷五，頁 210。

③ 《評草書》，《蘇軾文集》卷六九，頁 2183。

④ 《書作字後》，《蘇軾文集》卷六九，頁 2180。

⑤ 《記歐公論把筆》，《蘇軾文集》卷七〇，頁 2234。

⑥ 《書吳道子畫後》，《蘇軾文集》卷七〇，頁 2210。

⑦ 《論語·為政》。

所以無法即心識其道，操之已熟，應用自如的“無心”。“乾無心于知之，坤無心于作之”，“無心而一，一而信，則物莫不得盡其天理以生以死”^①，從而達到了至高境界。後人學習東坡書法，常常感到“不易學”，“不可學”蓋緣於此。如清錢泳說：“坡公書，昔人比之飛鴻戲海，而豐腴悅澤，殊有禪機。余謂坡公天分絕高，隨手寫去，修短合度，并無意為書家，是其不可及處。……坡公之書未易學也。”^② 康有為言：“書體既成，欲為行書博其態，則學閣帖。……勿頓學蘇、米，以陷於偏頗剽倣之惡習。”^③ 其實言“無法”之書不好學者正是蘇軾自己：“荆公（王安石）書得無法之法，然不可學，學之則無法。”所以他言自己的作書有三境：“故僕書盡意作之似蔡君謨，稍得意似楊風子，更放似言法華。”^④ 三書俱有，豈易學哉！

事實上，蘇軾的書法并非天成，乃是學習前人而得。他以“人之自用其身”、“手之自用”作比，形容“莫知其所以然而然”的自然狀態，說明這本身就可以通過訓練習得的。嬰兒“口必至於忘聲而後能言，手必

① 《蘇氏易傳》卷七。

② 錢泳撰，張偉點校《履園叢話》，中華書局，1979年。

③ 康有為《廣藝舟雙楫·學敘第二十二》。

④ 《跋王荆公書》，《蘇軾文集》卷六九，頁2179。

至於忘筆而後能書”即是“導之言”，“教之書”的緣故。蘇軾無法之書也是逐步學習體驗而來的。黃庭堅說：“東坡道人，少日學蘭亭，故其書姿媚似徐季海。至酒酣放浪，意忘工拙，字特瘦勁，乃似柳誠懸。中歲喜學顏魯公、楊風子書，其合處不減李北海。”^①又云：“東坡少時觀摩徐會稽，筆圓而姿韻有餘。中年喜臨寫顏尚書真行，造次爲之，便欲窮本。晚年乃喜李北海書，其豪勁多似之。”^②可見，蘇軾的書法乃逐年積習、綜合衆家之長而成。這種“成”“不踐古人”，而“自出新意”^③。

蘇軾“思無邪”觀念所強調的“自然”並不神秘，一方面，如上所述，與自身反復地習練有關；另一方面，也是他們強調有得於心的反映。這一點自蘇洵已開始倡導。他研討六經，發現聖人正是有得於心才寫出了好文章。蘇洵論述道：

言無有善惡也，苟有得乎吾心而言也，則其辭不索而獲。夫子之於《易》，吾見其思焉而得之者

① 《跋東坡墨跡》，《山谷題跋》卷五。

② 《跋東坡自書所賦詩》，《山谷題跋》卷九。

③ 《評草書》，《蘇軾文集》卷六九，頁2183。

也；於《春秋》，吾見其感焉而得之者也；於《論語》，吾見其觸焉而得之者也。思焉而得，故其言深；感焉而得，故其言切；觸焉而得，故其言易。聖人之言得之天，而不以人參焉。故夫後之學者，可以天遇，而不可以人得也。方其為書也，猶其為言也；方其為言也，猶其為心也。書有以加乎其言，言有以加乎其心，聖人以為自欺。^①

以《易》為首的六經，聖人均因思、感、觸而得，這種有心而得，就是“通過對客觀事物的深入研究和思考，頭腦中明確認識了所要表達的對象”^②。當聖人將其所得形之於筆時，就表現出其言深、切、易的特徵，無所得於心者反是。這種有得於心出於自然，要“無心”，所以蘇洵又強調“天遇，而不可以人得”，不可以言加乎其心。此論與蘇洵在《上田樞密書》中所言“方其致思於心也，若或起之；得之心而書之紙也，若或相之”之意相同。其實，反復的學習領會才是有得於心的真正途徑：

① 《太玄論上》，《嘉祐集》卷七，頁169。

② 曾棗莊《三蘇文藝思想》一書《前言》“六，得之心而書之紙”，四川文藝出版社，1986年。

……取《論語》、《孟子》、韓子及其他聖人、賢人之文，而兀然端坐，終日以讀之者七八年。……讀之益精，而其胸中豁然以明，若人之言固當然者，然猶未敢自出其言也。時既久，胸中之言益多，不能自制，試出而書之，已而再三讀之，渾渾乎覺其來之易矣。^①

由此可見，蘇軾的思想多源於蘇洵而有所發揮。

總之，蘇軾文章如行雲流水，書法繪畫揮灑自如、自由不羈，他總結自己的文藝創作，將其歸結到一點：自然。這種自然，是習而得之而至身心兩忘，天然而出的至高境界。無疑他在《咸卦》中的論述是這一境界的最好說明：“夫神者將遺其心，而況於身乎？身忘而後神存。心不遺則身不忘，身不忘則神忘。故神與身，非兩存也，必有一忘。足不忘履，則履之爲累也甚於桎梏；要不忘帶，則帶之爲虐也甚於縲紲。人之所以終日躡履束帶而不知厭者，以其忘之也。道之可名言者，皆非其至。而咸之可分別者，皆其粗也。是故在卦者咸之全也，而在爻者咸之粗也。”^② 如此又與他的“卦合爻別說”相通，與“無心而一”思想一致。莊子在《達生》

① 《上歐陽內翰第一書》，《嘉祐集》卷一二，頁329。

② 《蘇氏易傳》卷四。

中由繪畫引出“忘足，履之適也；忘要，帶之適也；忘是非，心之適也；不內變，不外從，事會之適也；始乎適而未嘗不適者，忘適之適也”的結論，蘇軾無疑是靈活運用了這一理念，由繪畫推及了作文、書法，乃至對卦爻的理解，對性命義理的把握。正因為習而得之而達到了身心兩忘，所以蘇軾常感作文、寫字、繪畫乃人生快事。他對劉景文說：“某平生無快意事，惟作文章，意之所到，則筆力曲折，無不盡意，自謂世間樂事無踰此者。”^①而在《石蒼舒醉墨堂》中則言：“自言其中有至樂，適意無異逍遙游。”^②

“無心”的創作成果深深地吸引了從古至今廣大的社會群體去賞析，去研究，其中的內涵頗值得人們去思考。蘇軾常以其作品將不朽於世而自豪，對其經學作品尤其是自信，正如所言：“三十年後，會有知者。”

第二節 三十年後，會有知者

蘇軾生前將《易傳》托付給錢濟明，自言：“三十年後，會有知者。”蘇轍作《墓誌銘》亦稱其兄語：“今

① 《春渚紀聞》卷六，頁84。

② 《蘇軾詩集》卷六，頁236。

世要未能信，後有君子，當知我矣。”以宣和年間《易傳》出現初刻本、程門四大弟子楊時已對《易傳》作評而論，蘇軾之言信矣！細細品味，我們發現蘇軾此言意味深遠，與其文藝思想上的許多論述深有所合。概而言之有三：其作品蘊含儒家之道；有創新，而自成一家；切近人事，合於實用。

一、窮不忘道，老而能學

正如西方漢學家包弼德在《宋代易學的運用》一書中所分析的那樣，蘇軾的創作是以“道”為先，注重用“道”來指導實踐的。其實，蘇軾兄弟自己已對此作了最好的說明。蘇軾在黃州將《論語說》寄給文彥博，稱：“公退閒暇，一為讀之，就使無取，亦足見其窮不忘道，老而能學也。”^①這是蘇軾說他所作的《易傳》、《論語說》是老有所學，尋道而成的結晶。至於在海南最終修定的《易傳》，蘇轍評論道：“千載之微言煥然可知也。”^②“千載之微言”即伏羲、文王、周公、孔子之道。與此相應，蘇軾在文藝上特別強調得“道”的重要性。

① 《黃州上文潞公書》，《蘇軾文集》卷四八，頁1380。

② 《亡兄子瞻端明墓誌銘》，《樂城後集》卷二二，頁1422。

蘇軾不贊同爲文藝而文藝，他講求以“意”爲先。因爲“物一理也，通其意，則無適而不可”^①。物各有理，萬理歸於一理，此似程朱理一分殊之說，而其源淵甚早。蘇軾認爲只要通曉事物之理，作文、繪畫、書法均無難處。比如作文，他說：“天下之事散在經、子、史中，不可徒使，必得一物以攝之，然後爲己用。所爲一物者，‘意’是也。”^②“爲文若能立意，則古今所有翕然並起，皆赴吾目。”^③人若立意，則經史子集之中的材料均可以之得到恰如其分的組合，從而形成優美的文章，蘇軾認爲這就是作文的要領。他同時也以此來評論別人的文章。如《與王庠書》：“前後所示著述文字，皆有古作者風力，大略能道意所欲言者。”^④《與李方叔書》：“君子之知人，務相勉於道，不務相引於利也。足下之文，過人處不少，如《李氏墓表》及《子駿行狀》之類，筆勢翩翩，有可以追古作者之道。至若前所示《兵鑒》，則讀之終篇，莫知所謂。意者足下未甚有得於中而張其外者。……以此，私意猶冀足下積學不倦，落其華而成其實。”^⑤能道其意即爲好文章，相反，未得於

① 《跋君謨飛白》，《蘇軾文集》卷六九，頁2181。

② 《韻語陽秋》卷三。

③ 《梁谿漫志》卷四。

④ 《蘇軾文集》卷四九，頁1422。

⑤ 《蘇軾文集》卷四九，頁1420。

中而形之於外的文章只是藻飾成的華文麗詞，終非得“道”之作。蘇軾認為寫文章當以“意”為準的，意盡言盡：“有意而言，意盡而言止。”^①

對於繪畫，蘇軾重“神”。在《傳神記》中，他便提出“傳神”這一重要原則。畫能傳神，就如活物在眼前。比如畫水，蘇軾考察古今畫水，將其分為三類。他以唐處士孫位、“其後蜀人黃筌、孫知微”、“近歲成都人蒲永昇”所畫之水為活水，認為其“畫奔湍巨浪，與山石曲折，隨物賦形，畫水之變，號稱神逸”^②。水“幾于道”，是因為它“與山石曲折，隨物賦形”。那種“作平遠細皴，其善者不過能為波頭起伏”者就未盡水之“神”，無可稱贊者。第三種，如董羽、戚氏所畫之水則為死水，未得水之“神”。蘇軾畫重神與文重意是一致的，所以他贊同朱象先之言：“文以達吾心，畫以適吾意而已。”^③

蘇軾在書法上“尚意”的基本原則深得宋元以來書法愛好者的“欣賞”^④。他認為藏真作書不求工而工，“近於有道者”^⑤，自當是以道為先了。

① 《策總叙》，《蘇軾文集》卷八，頁225。

② 《畫水記》，《蘇軾文集》卷一二，頁408。下同。

③ 《書朱象先畫後》，《蘇軾文集》卷七〇，頁2211。

④ 《蘇軾研究史》，頁485。

⑤ 《跋王鞏所收藏真書》，《蘇軾文集》卷六九，頁2177。

蘇軾注意“道”，以求“道”爲人生歸依，並用以指導實踐。由此，他又提出了許多求道的原則。在《易傳》中，蘇軾肯定了與物接觸的重要性，強調理論源於實踐。他說：“所貴于聖人者，非貴其靜而不交于物，貴其與物皆入于吉凶之域而不亂也。”（卷五《艮》）蘇軾一生顛沛流離，直言敢諫，上至高官，下至平民，在吉凶之域里，他體察民情，體驗生活，悟出許多引起後人回味的人生哲理。他作《石鐘山記》，以自己的實地考察，得出石鐘山是因“水石相搏，聲如洪鐘”而得名，主張凡事要“目見耳聞”，反對“臆斷”。在《書戴嵩畫牛》中，他以一牧童之言指出畫家不觀察牛鬥，作畫失其常理的事實，從而感嘆“耕當問奴，織當問婢”的古訓。相反，神與物交即可繪出好畫：“居士之在山也，不留於一物，故其神與萬物交，其智與百工通。”^①在《日喻》一文中，蘇軾又以“生而眇者識日”與南北之人學習游泳爲例，說明“道可致而不可求”，通過長期實踐逐步掌握客觀規律。如前文所述，在《易傳》中，蘇軾又以此二例言性命之理。可見，蘇軾對“道”的重視，對求道之法的重視是一貫的，而《易傳》正是對文藝思想的進一步總結提升。

蘇軾不但強調直接經驗的重要性，他同樣注重通過

^① 《書李伯時山莊圖後》，《蘇軾文集》卷七〇，頁2211。

書本獲取間接經驗，提出了“博觀約取，厚積薄發”的著名理論。蘇軾告戒後生說：“吾子其去此而務學也哉。博觀而約取，厚積而薄發，吾告子止於此矣。”^① “當且博觀而約取，如富人之築大第，儲其材用，既足而後成之，然後爲得也。”^② 不但作文如此，書法亦如是：“退筆如山未足珍，讀書萬卷始通神。”^③ 正因爲需要讀書萬卷方能運筆成風，寫出好文章，作出好書法，所以，蘇軾對那種“束書不觀，游談無根”者深致不滿^④。他反對當時空談性命者也與此有關。

蘇軾提出文貴立意，畫當傳神，在書法上也有尙意的原則。對於書畫而言，其對“道”的表達是比較容易理解的，而文章不同。當時的西崑體注重華麗的文彩、優美的韻律，但於意爲淺；又出現古文家追求險怪奇澀，重意復古之文。所以辭與意二者的關係如何，蘇軾是必須考慮的。於此他提出“辭達而已矣”。蘇軾說：“孔子曰：‘言之不文，行而不遠。’又曰：‘辭達而已矣。’夫言止於達意，即疑若不文，是大不然。……辭至於能達，則文不可勝用矣。”^⑤ “孔子曰：‘辭達而已

① 《稼說送張琥》，《蘇軾文集》卷一〇，頁340。

② 《與張嘉父書》，《蘇軾文集》卷五三，頁1564。

③ 《柳氏二外甥求筆迹》，《蘇軾詩集》卷一一，頁542。

④ 《李氏山房藏書記》，《蘇軾文集》卷一一，頁359。

⑤ 《與謝民師推官書》，《蘇軾文集》卷四九，頁1418。

矣’。物固有是理，患不知之；知之患不能達之於口與手。所謂文者，能達於是而已。”^① 蘇軾既不贊同浮華纂組，也不同意險怪奇澀，認為文辭只要能夠表達其意就足夠了。其實，蘇軾更主張文章要雋永，意在言外，所以在《易傳》中他說：“不可遠者其書也，非其道也。”（卷八）《易大傳》說“言不盡意”，蘇軾就主張以特有的表達方式來表述：“聖人非不欲正言也，以為有不可勝言者，惟象為能盡之。故孟子之譬喻，立象之小者也。”（卷七）言不盡意，言可達意。

二、有意創新，自成一家

蘇軾作《易傳》是有所得而作，也因此他才自信“三十年後，會有知者”。他說自己“端居深念，若有所得，遂因先子之學，作《易傳》九卷”^②。有所得就是不雷同前人，有所創新；會有知者，就是後人知其文有他的思想蘊含於其中，能觀其書而知其人。如前文所述，《蘇氏易傳》無論在《周易》本身的研究上，還是在哲學思想上都有自己的見解和主張，也因此贏得了後人的共鳴，引來了反對者的批評，成為永不淪沒的不朽之

① 《答虔倅俞括》，《蘇軾文集》卷五九，頁1793。

② 《黃州上文潞公書》，《蘇軾文集》卷四八，頁1380。

作。

蘇軾強調創新，自成一家之言在文藝上多有表現。他說：“凡人爲文，至老，多有所悔。僕嘗悔其少作矣，若著成一家之言，則不容有所悔。”^① 著成了一家之言即可自立於衆家之林，也只能“付之衆口”，決其價值所在。所謂“文章如金玉，自有定價”^②，意義正在於此。在詞作上，蘇軾向以豪放著名，開一代詞風。他說：“近卻頗作小詞，雖無柳七郎（永）風味，亦自是一家。”^③ 柳永以婉約派詞人著稱，蘇軾也曾寫過“十年生死兩茫茫”這樣淒惻纏綿的著名詞章，然而正是他自成一家的“豪放詞”確立了他在詞壇上的地位。蘇軾與文與可同屬湖州畫派的畫家。他作畫也模仿文與可，曾戲言文與可不予所索之畫，即“不惟到處亂畫，題云與可筆”^④。其實，蘇軾的畫自成一家：“東坡雖是湖州派，竹石風流各一時。”^⑤ 在書法上，正如黃庭堅所言，蘇軾曾觀摩多位大家之書法，但蘇軾卻是汲取前人的營養而別開生面，自成一家之風格。他頗自信地說：“吾書雖

① 《與張嘉父》，《蘇軾文集》卷五三，頁1564。

② 《答毛澤民》，《蘇軾文集》卷五三，頁1571。

③ 《與鮮于子駿》，《蘇軾文集》卷五三，頁1560。

④ 《與文與可書》，《蘇軾文集》卷五一，頁1512。

⑤ 《次韻子由題想寂圖後》，《蘇軾詩集》卷四七，頁2541。

不甚佳，然自出新意，不踐古人，是一快也。”^①

蘇軾主張創新，要求自成一家，所以他的弟子與他的風格并不相同：“黃（庭堅）詩瘦勁，秦（觀）詞婉約，張（耒）詩平易，晁（補之）則古雅，特別是黃詩秦詞，都與蘇軾大異其趣。”^②也正因為這樣，蘇軾對千篇一律的風格，對不求突破的作風深致不滿。比如他不滿程氏文章：“今程試文字，千人一律，考官亦厭之，未必得也。”^③對王安石好人同己，致使“文字之衰，未有如今日者”，他也深感憤慨。在蘇軾自己，他就主張“己好則好之，己惡則惡之”^④，不隨人俯仰。

三、詩文期於實用

蘇軾寫書作文強調實用，而《蘇氏易傳》更以“切近人事”著稱。他常“寓物托諷，庶幾流傳上達，感悟聖意”^⑤。《易傳》中所含的諷諫之意雖不直白，確也明晰可見。這也正是他文藝思想上的一個重要方面，也是他期以後人知己的基本內含之一。

① 《評草書》，《蘇軾文集》卷六九，頁 2183。

② 《蘇軾研究史》，頁 42。

③ 《與王庠書》，《蘇軾文集》卷四九，頁 1422。

④ 《上曾丞相》，《蘇軾文集》卷四八，頁 1379。

⑤ 《乞郡劄子》，《蘇軾文集》卷二九，頁 829。

蘇軾喜好賈誼、陸贄之文，認為他們少空文而多實用，對當時儒者則表示不滿。他無不感慨地說：“儒者之病，多空文而少實用。賈誼、陸贄之學，殆不傳於世。”^① 蘇軾講求“論古今治亂，不為空言”^②，而賈、陸二人正是這樣的人。比如陸贄“論深切於事情，言不離道德”，“上以格君心之非，下以通天下之志”。“德宗以苛刻為能，而贄諫之以忠厚。德宗以猜疑為術，而贄勸之以推誠。德宗好用兵，而贄以消兵為先。德宗好聚財，而贄以散財為急。”^③ 蘇軾在實際生活中也正是以賈、陸為榜樣，直言敢諫。在文藝上則以飽滿的激情傾述自己忠君愛民之心。

蘇軾主張：“文章以華采為末，而以體用為本。”^④ “務令文字華實相副，期於適用。”^⑤ 所以他的文章充滿規諫之意，充滿愛民如子之心。蘇軾又說：“詩須要有為而作……好奇務新，乃詩之病。”^⑥ 蘇軾自己寫諷諫詩，也欣喜他人以詩為諫。他說：“愛君誰似言和老，

① 《與王庠書》，《蘇軾文集》卷四九，頁1422。

② 《亡兄子瞻端明墓誌銘》，《欒城後集》卷二二，頁1421。

③ 《乞校正陸贄奏議上進劄子》，《蘇軾文集》卷三六，頁1012。

④ 《答喬舍人啓》，《蘇軾文集》卷四七，頁1363。

⑤ 《與侄孫元老》，《蘇軾文集》卷六〇，頁1842。

⑥ 《題柳子厚詩》，《蘇軾文集》卷六七，頁2109。

賀雨詩成即諫書。”^①“清詩似庭燎，雖美未忘箴。”^②更有趣的是，他成人之美，對前人辭美而無箴者加以補足：“柳公權小子與文宗聯句，有美而無箴，故爲足成其篇云。”^③總之，蘇軾在詩文之上主張適用，反對華飾。

蘇軾在《答蘇伯固四首》第三簡中說：“撫視《易》、《書》、《論語》三書，即覺此生不虛過。如來書所諭，其他何足道。”^④蘇軾一向以詩文名，其詞、其畫、其書亦著稱於後世。然而在他本人看來，這些均不足道，可見《易傳》等三書在他心目中的地位。三書乃是他人人生追求所得的最爲寶貴的東西。從後人的重視程度來看，無疑《易傳》居第一，而《論語說》至有佚失之憾了。爲什麼蘇軾認爲《易傳》等三書比他的其他成就地位還高呢？通過上面的分析，我們不難發現，蘇軾已將自己一生所感悟的“道”融會到了三書，尤其是《易傳》之中了。當我們需要深入領會其中的蘊味時，我們借鑒其文藝作品無疑有更多的收穫。

① 《次韵張昌言喜雨》，《蘇軾詩集》卷二八，頁1510。

② 《次韵朱光庭喜雨》，《蘇軾詩集》卷二七，頁1446。

③ 《戲足柳公權聯句并引》，《蘇軾詩集》卷四八，頁2584。

④ 《蘇軾文集》卷五七，頁1741。

結語

以上我們從考察三蘇研究《周易》、撰寫《易傳》的過程出發，正本清源，循名責實，理清了《蘇氏易傳》的撰著及成書過程。《蘇氏易傳》不僅有蘇軾長期研究《周易》的成果，也有蘇洵開創奠基，蘇轍輔助參與的功勞。所以，它充分代表了三蘇的思想成就。《蘇氏易傳》在歷史上有很大的影響，這從學者們對《蘇氏易傳》的刊刻、評點、引證即可見一斑。要回答它為什麼有這樣大的影響，其價值何在，我們覺得有必要對《蘇氏易傳》作經學角度的研究，同時分析它所蘊含的思想，將它與前後的同類作品相比較才能有據可依，以理服人。因此，文章的第二、三部分從這兩方面進行了一系列的考察。在易學經學上，《蘇氏易傳》發凡起例，在前人基礎上開拓創新，提出了不少新方法，新見解。比如以“卦合而言之”、“爻別而觀之”解決卦爻關係，以多種方式取以為卦義解決卦義問題，又提出卦皆有時，“用事之爻”等理論，還引入爭鬥的方式重樹爻爻

關係等等。蘇氏不排斥象數易學，在義理的基礎上適當地吸收并發展象數易學的部分理論爲己服務。比如在卦變、卦象等問題上的新發展深得後人關注。《蘇氏易傳》在義理、象數兩方面的創新，是它在易學經學中立足的基石。三蘇又在思想史上有着獨特的地位，《易傳》則是他們思想的集中體現。蘇洵首先在融會諸子百家的基礎上重振儒學，而蘇軾、蘇轍繼以以儒學爲主，整合三教，開創自己獨特的性命之說，不蹈襲孟子性善論，在歷史上再掀波瀾。他們適應時代潮流，又不放棄傳統文化中的優秀成分，疑經惑傳建立在理性基礎之上，重義理又明於訓詁，博學而不雜，治學而不迂，學以致用，字裏行間充滿着對現實政治的關心，對君主百姓的關愛。在學術思想上的開拓和進步因素，使得《蘇氏易傳》在思想史上占有一席之地。《蘇氏易傳》又是蘇軾對其文藝思想的總結提煉，其中處處閃現出他在文藝上所表現出的熠熠光彩。《蘇氏易傳》是一個整體，以上的分析重在某一方面的深入考察，在此基礎上，我們需再作整體的分析和探索。

《蘇氏易傳》自其問世以來就引起了不少人的關注，整體而言，在宋、明、清形成了三種主要的認識，而前後兩種認識比較接近。自南宋理學定於一尊之後，理學統治中國長達六七百年的時間。所以，以朱熹爲主的理學家對《蘇氏易傳》的評論起着十分重要的作用和影

響。今天，理學早已成為過去，我們更應站在歷史的高度重新審視理學帶來的一切偏見，衝決理學的羅網。

朱熹作《雜學辨》，以《蘇氏易傳》居首。他明確地把《蘇氏易傳》列入“雜學”的範疇。在辯駁時，朱氏卻重在性命、死生鬼神之說上，且一再稱蘇說援佛入儒。他又比較異派學術，認為“蘇氏兄弟乃以（張）儀、（蘇）秦、老、佛合為一人，其為學者心術之禍最為酷烈，而世莫之知也”^①。在《朱子語類》中他又將蘇洵與蘇軾分開對待，認為蘇洵得於“愛惡相攻而吉凶生”之語，而蘇軾則“添得些佛老在裏”^②。又說：“東坡《易》說六個物事，若相咬然，此恐是老蘇意。其他若佛說者，恐是東坡。”^③其實，朱熹在整體上說：“東坡解《易》，大體最不好。”^④而不滿意《蘇氏易傳》關鍵則是性命、死生鬼神之說與其思想相去太遠，特別是人性論，二者明顯是對立的。這一點，朱熹在《雜學辨》一開始就作了很好的說明。所以，朱熹誇蘇軾經解“就他一套中間又自有精處”時，又難免說：“如說《易》，說甚性命，全然惡模樣。”^⑤仍然是在性命之上。

① 《答詹元善》第二簡，《朱熹集》卷四六，頁2229。

② 《朱子語類》卷六七，頁1675—1676。

③ 《朱子語類》卷六七，頁1676。

④ 《朱子語類》卷六七，頁1663。

⑤ 《朱子語類》卷一二〇，頁2898—2899。

當然，在義利觀上，兩派也是截然對立的，朱熹也曾對蘇氏作了不少的批判。在肯定的方面，朱熹主要是針對程頤不重文意訓詁提出。因為蘇氏作為文學家，理解文意有其獨到的功夫，所以朱熹很是贊揚蘇氏把握文意好。河圖洛書是朱熹所激賞的，蘇軾寬容的態度也贏得了朱熹的好感。此外，對於蘇氏在義理的發揮上，朱熹也認為有一定的可取之處。他說：“今東坡經解雖不甚純，然好處亦自多，其議論亦有長處。但他只從尾梢處學，所以只能如此。”^①“東坡解經，其教說著處直是好！蓋是他筆力過人，發明得分外精神。”^②又說《易傳》“老蘇說底，亦有去那物理上看得着處”^③。綜合而論，朱熹並沒有一棒子將《蘇氏易傳》打倒，其評論仍是一分為二的，就是《雜學辨》也是如此。所以清人作《四庫全書總目》說：“朱子作《雜學辨》，以軾是書為首。然朱子所駁不過一十九條，其中辨文義者四條，又一條謂蘇說無病，然有未盡其說者，則朱子所不取者僅十四條，未足以為是書病。況《朱子語類》又嘗謂其物理上亦有看得著處，則亦未嘗竟廢之矣。”^④

① 《朱子語類》卷一三〇，頁 3120。

② 《朱子語類》卷一三〇，頁 3113。

③ 《朱子語類》卷六七，頁 1676。

④ 卷二《東坡易傳提要》。

朱熹的評論在後世最有影響的是其批評的一面，朱熹本人在總體上也是如此。他作《雜學辨》，與人爭論怎樣對待蘇氏蜀學^①，其目的是明確的，也就是要繼承孟子“闢楊墨，以正人心，息邪說，距詖行，放淫辭，使天下若醉而醒、夢而覺，然後正道廓如也”。因為蘇氏“不知道德性命之根原，反引老、莊、浮屠不經之說而紊亂先王之典，著為成書以行於世。後生既未有所聞，必以其人而尊信之，漸染既深，將如錮疾”。朱熹正是“以孟子之心為心，大懼吾道之不明也，弗顧流俗之譏議，嘗即其書破其疵繆，鍼其膏肓，使學者曉然，知異端為非而聖言之為正也”^②。說到底，蘇氏之學援佛、道以為說，乃是異端邪說。朱熹則是批判異端邪說，以達到定理學於一尊。如此定性，《蘇氏易傳》也就難於有抬頭之日。

從何鎬的跋文看，朱熹所稱“雜學”的概念是明確的，即雜糅了儒、釋、道思想的學說。結合朱熹對蘇氏學術的批判，還應當加入縱橫家思想。清人全祖望作《宋元學案》正是繼朱熹的思維而來，他所抨擊的無非

① 參考粟品孝《朱熹與宋代蜀學》第二章《朱熹批評蘇氏蜀學》，高等教育出版社，1998年。

② 《雜學辨·蘇氏易解》後所附何鎬跋，《朱熹集》卷七二，頁3794。

是這種“雜”而已。至於其他追隨理學者而言，這一點均是首列的，甚或置之不理，全加抹殺。理學的影響是深遠的，甚至使人們難於跳出他們的圈子。余敦康說：“蘇軾易學的特色在於以莊解《易》，儒道兼綜，追求曠達與執著的統一。”^① 從很大程度上仍是繼續了朱熹的思維卻又有所偏滯。

明代是心學昌盛的時期，不過，明中後期的學者已開始打破宋明理學（心學）的束縛，思想開明，視野廣闊。明代陳所蘊、蔡國珍、毛晉、顧賓等對蘇氏易學的評價雖有溢美之辭，但稍加分析，就可以發現他們尤其是蔡氏、毛氏才真正把握了《蘇氏易傳》的特色。陳所蘊認為《蘇氏易傳》與《伊川易傳》、《周易本義》相合者“不能什二三”，從理學與蘇學的理論而言是合理的，這也符合三書的實際情況。他評價《蘇氏易傳》：“其言縱橫蕩恣，奧渺汪洋，創為千古以前未經剖判之論，垂為千古以後不可磨滅之見，要以借易之旨而發據胸中自有之奇。其意所欲達，即不難紆徊曲折以伸其說。”^② 這是說《蘇氏易傳》語言藝術高，理論等富有創新，又是蘇軾內心的反映。已經從另外一個角度介入對蘇氏易學的認識了。

① 《內聖外王的貫通——北宋易學的現代闡釋》，頁 69。

② 陳所蘊冰玉堂萬曆刻本《蘇氏易解》卷首。

陳所蘊將所刻《蘇氏易解》送與南京吏部尚書蔡國珍。蔡氏在隨後作楊簡《楊氏易傳》序文時，將二書作了對比。其言曰：“今觀蘇氏《傳》，雖未必盡合《易》旨，然借《易》以發其自有之奇，其識雋、其文雄，往往道人所未經道，其卒傳宜也；楊氏因《易》之理，以發慮其所學，精深融貫，要在一而能通，示人專事，內而不外，非直探本原者能之乎？要之，蘇即事以明理，楊溯源以該流。譬之蘇如新梨橘柚雜陳，而皆適於口；楊則即一新梨橘柚，而凡爲新梨橘柚之類者，皆可推而味之也。是二氏俱深於易，求其有補於學，楊視蘇爲要焉。”^① 蔡國珍對陳所蘊的觀點作了肯定，他將二書對比後所作的比喻，更使我們感到《蘇氏易傳》的特色所在。毛晉又以另一種比喻說明了其中的含義：“東坡匯百川支流，滴滴歸源，而滔滔汨汨以出之，萬斛不能量也。《易》曰：‘神而明之，存乎其人。’自漢以來，未見此奇特。”^② 《蘇氏易傳》之所以有別於其他諸傳說，就是因爲其中所陳衆多，非一理一義所能盡。這就是博洽與寬容，融會與貫通。

從我們對《蘇氏易傳》的分析來看，蘇氏易學確不

① 明萬曆乙未（二十三年）劉日升等南京刊《楊氏易傳》卷首。

② 《津逮秘書》本《蘇氏易傳》毛晉跋。

可以一方面繩之。蘇軾以義理解《易》，他引老、莊，雜佛釋，雖然王夫之說其弊與王弼同，但這更是他力圖在融會衆學上有所創新的表現。他以易言社會、言君臣、言政治、言人事，從而比王弼更切近人事，倍受後人關注。蘇軾主於義理，但也不忘懷象數。他盡量採用了象數易學中的卦氣說等相對樸實、合理的東西，又改造了其中的卦變說，在不偏激的基礎上吸收兩家所長，易於被學者接受。程頤的卦變說與他接近，朱熹更以融會象數、義理爲一家而知名，實與蘇軾同有此優點。蘇軾又以易言其性命之說，倡言“思無邪”的自然主義而又雜揉三教，雖不及程頤通篇言“理”，但猶能樹立門戶，自成一家，受到非理學者的喜愛。《蘇氏易傳》有蘇軾作爲文學家所具有的文筆而造就的語言藝術，它與南宋楊萬里《誠齋易傳》一樣受到重文學而又好言道者的親睽。蘇軾明於訓詁，長於義理；疑經惑傳，校正經文，更是他適應時代潮流又善於獨立思考的流露，尤能引起時人的共鳴。蘇氏易學獨創以“縱橫家”思想解《易》，所謂“六個事物若相咬然”，即便是專講承乘比應之類，也缺乏其中的爭鬥與權謀，可謂一新學者耳目。所有這一切都熔鑄在《蘇氏易傳》之中，當我們把它作爲一個整體時，《蘇氏易傳》的博洽與寬容便突現出來。這正是現代論述《蘇氏易傳》者所喜歡引用的毛晉之語“自漢以來，未見此奇特”的含義所在。然而“百

姓日用而不知”，我們倒更多地關心理學家們的評論了。

朱熹把蘇氏之學列為“雜學”，但這個“雜”並不是雜亂之雜。蘇軾善於融會衆學於一爐，在《易傳》之中，他把性命義理與卦爻結構相結合，把政治主張與卦爻之義相聯繫，把各爻的衆多表現與現實人們的行爲相比擬，其中更寄托了他個人的情感、理想。與程頤相比，蘇軾的解說是自然和諧的易學研究，而非程頤脫離《易》的理論闡發。《蘇氏易傳》是簡略的，而思想內容卻是廣博的。在短小的篇幅中，我們品嘗的不是淺顯干癟的東西，相反，“皆適於口”。這些正是蘇軾博大學問與寬容情懷的真實體現，使得《蘇氏易傳》獨具一格。

從蘇洵開始，三蘇便力圖在學術上發出自己的聲音。蘇洵科舉失敗，從而深研六經百家之書，由博反約，在文學上獨創一格，贏得歐陽修的贊譽。在文學上的拓展，又使蘇洵認識到理論的重要。除發表專論闡述自己的文學、經學、史學思想外，蘇洵又在晚年開始着力於《易傳》的撰寫，以圖真正形成一家之言、垂名後世。與蘇洵以六經為主，參以諸子百家之說相比，蘇軾、蘇轍走得更遠。他們在此基礎上，更明確地引入佛老之理，以寬廣的胸懷和容納百川的氣魄建構自己的思想體系。其中的着力點即在經史之上。

對《周易》作注尤能體現思想理論的水平，因而這項課題深受三蘇父子的重視，行動之初即以此爲核心。

蘇洵不但在易學上開拓奮進，更在禮學上先行一步，完成《太常因革禮》。蘇軾兄弟則把精力放在他經的注解之上。蘇軾除撰著《易傳》之外，又注《尚書》，解《論語》。蘇轍則作《詩集傳》、《春秋集解》，又改造《史記》，撰《古史》以闡發其史學理論，更越出儒學範疇，對《老子》作注。《蘇氏易傳》的撰寫歷時最長，又經三蘇反復的錘煉，熔鑄百學的特徵尤為明顯，所闡述的思想更是三蘇苦心孤詣所想創建的理論體系。在蘇軾兄弟那裏，已不單是三教合一，而是以儒學為皈依的百學合一，以圖重建儒學，完成儒學的復興。他們所做的也正是理學家們日思夜想的“為往聖繼絕學，為萬世開太平”。

以上所作的分析考察雖不能究極《蘇氏易傳》的全部內涵，更不足以全該三蘇的思想成就，但由此，我們已深感三蘇學問的博大精深，已知曉他們的經學與其文學、文藝思想的密切關係。當我們欣賞三蘇的詩、文、詞、畫，尋求其深刻內涵之時，當我們努力不懈地搜求三蘇的佚文遺墨之時，我們是否注意到了這塊至為重要的膏腴之地？當我們需要認識三蘇的思想成就之時，我們是否重視了三蘇的經學作品？如果要探求蘇氏蜀學的真諦，請不要忘了《蘇氏易傳》這塊寶地！“如新梨橘柚雜陳，而皆適於口”，不論你是什麼口味，均可滿意而歸。

參考文獻

專著：

- 《周易注》，[魏]王弼、[晉]韓康伯注，《四庫全書》本。
- 《周易略例》，[魏]王弼著，《漢魏叢書》本。
- 《周易正義》，[唐]孔穎達著，中華書局阮刻《十三經注疏》本。
- 《經典釋文》，[唐]陸德明著，中華書局，1983年。
- 《周易集解》，[唐]李鼎祚著，姑蘇喜墨齋刻本。
- 《易數鉤隱圖》，[宋]劉牧著，《道藏》本，文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988年。
- 《溫公易說》，[宋]司馬光著，《四庫全書》本。
- 《蘇氏易傳》，[宋]蘇軾著，陳所蘊冰玉堂刻《蘇氏易解》本、吳之鯨刻《蘇長公易傳》本、萬曆二十五年畢氏刻《兩蘇經解》本、閔齊伋刻《易傳》本、《津逮秘書》本、《學津討原》本、《四庫全書》本、《清照堂叢書》本、《叢書集成初編》本等。
- 《周易程氏傳》，[宋]程頤著，《二程集》，中華書局，1981年。
- 《漢上易傳》、《漢上易傳卦圖》、《漢上易傳叢說》，[宋]朱

震著，《四庫全書》本。

《郭氏傳家易說》，[宋] 郭雍著，《四庫全書》本。

《周易義海撮要》，[宋] 李衡刪定，《四庫全書》本。

《原本周易本義》，[宋] 朱熹著，《四庫全書》本。

《厚齋易學》，[宋] 馮椅著，《四庫全書》本。

《楊氏易傳》，[宋] 楊簡著，明萬曆乙未（二十三年）劉日升等南京刊本。

《周易集說》，[元] 俞琰著，《四庫全書》本。

《讀易學要》，[元] 俞琰著，《四庫全書》本。

《周易啓蒙翼傳》，[元] 胡一桂著，《四庫全書》本。

《周易本義通釋》，[元] 胡炳文著，《通志堂經解》本。

《學易記》，[元] 李簡著，《四庫全書》本。

《周易會通》，[元] 董真卿著，《四庫全書》本。

《八卦餘生》，[明] 鄧夢文著，《續修四庫全書》本。

《易學》，[明] 沈一貫著，《續修四庫全書》本。

《周易時論合編》，[明] 方孔炤著，《續修四庫全書》本。

《田間易學》，[清] 錢澄之著，《四庫全書》本。

《周易內傳發例》，[清] 王夫之著，《王船山先生遺書》本。

《周易傳注》，[清] 李塨著，《四庫全書》本。

《周易淺述》，[清] 陳夢雷著，《四庫全書》本。

《周易折中》，[清] 李光地等著，《四庫全書》本。

《周易玩辭集解》，[清] 查慎行著，《四庫全書》本。

《周易集解纂疏》，[清] 李道平著，中華書局本 1994 年。

《周易全解》，金景芳、呂紹綱著，吉林大學出版社，1989 年。

- 《周易譯注》，黃壽祺、張善文著，上海古籍出版社，1989年。
- 《易學哲學史》，朱伯崑著，華夏出版社，1995年。
- 《〈周易·繫辭傳〉新編詳解》，金景芳著，遼海書社，1998年。
- 《東坡書傳》，[宋]蘇軾著，《學津討原》本。
- 《穎濱先生詩集傳》，[宋]蘇轍著，畢刻《兩蘇經解》本。
- 《詩集傳》，[宋]朱熹著，《四部叢刊》本。
- 《周禮》，[東周]□□著，中華書局《十三經注疏》本。
- 《春秋左傳》，[東周]左丘明著，中華書局《十三經注疏》本。
- 《論語》，[東周]孔子著，中華書局《十三經注疏》本。
- 《論語說》，[宋]蘇軾著，卿三祥《蘇軾〈論語說〉鉤沉》，《孔子研究》1992年第二期；馬德富《蘇軾〈論語說〉鉤沉》，《四川大學學報》同年第四期。舒師大剛《三蘇全書》輯錄《論語說》，待出。
- 《論語精義》，[宋]朱熹著，《四庫全書》本。
- 《四書或問》，[宋]朱熹著，《四庫全書》本。
- 《孟子》，[東周]孟子著，中華書局《十三經注疏》本。
- 《尊孟續辨》，[宋]余允文著，《四庫全書》本。
- 《說文解字》，[東漢]許慎著，中華書局，1963年。
- 《方言淺疏》，[清]錢繹撰集，上海人民出版社，1984年。
- 《史記》，[西漢]司馬遷著，中華書局校點本，1975年。
- 《漢書》，[西漢]班固著，中華書局校點本，1962年。
- 《新五代史》，[宋]歐陽修著，中華書局校點本，1974年。

《續資治通鑑長編》，[宋]李燾著，上海古籍出版社，1985年。

《宋史》，[元]脫脫等著，中華書局校點本，1977年。

《宋史紀事本末》，[明]陳邦瞻著，中華書局，1977年。

《續資治通鑑》，[清]畢沅著，中華書局校點本。

《郡齋讀書志校證》，[宋]晁公武著，孫孟校證，上海古籍出版社，1990年。

《遂初堂書目》，[宋]尤袤著，《叢書集成初編》本。

《直齋書錄解題》，[宋]陳振孫著，上海古籍出版社，1987年。

《文獻通考》，[元]馬端臨著，浙江古籍出版社，1988年。

《經義考》，[清]朱彝尊著，中華書局，1998年。

《四庫全書總目》，[清]紀昀著，中華書局，1965年。

《詒宋樓藏書志》，[清]陸心源著，中華書局，《清人書目題跋叢刊一》，1990年。

《善本書室藏書志》，[清]丁丙著，中華書局，《清人書目題跋叢刊二》，1990年。

《萬卷精華樓藏書記》，[清]耿文光著，中華書局，《清人書目題跋叢刊九》，1993年。

《天祿琳琅書目後編》，[清]彭元瑞著，中華書局，《清人書目題跋叢刊十》，1995年。

《鄭堂讀書記補逸》，[清]周中孚著，中華書局，《清人書目題跋叢刊八》，1993年。

《錢遵王讀書敏求記校正》，[清]錢曾著，中華書局，《清人書目題跋叢刊四》，1990年。

- 《販書偶記》[清]孫殿起著，上海古籍出版社，1999年。
- 《續修四庫全書總目提要》，中華書局本，1993年。
- 《中國善本書提要》，王重民著，上海古籍出版社，1983年。
- 《中國古籍善本書目錄》，上海人民出版社，1985年。
- 《明代書目題跋叢刊》，馮惠民、李萬健等選編，書目文獻出版社，1994年。
- 《老子》，[東周]老聃著，中華書局《諸子集成》王弼注本。
- 《莊子》，[東周]莊周著，中華書局《莊子集成》王先謙集解本。
- 《唐摭言》，[五代]王定保著，《四庫全書》本。
- 《韓昌黎文集校注》，[唐]韓愈著，馬其昶校注，馬茂元整理，上海古籍出版社，1986年。
- 《壇經校釋》，[唐]慧能著，郭朋校釋，中華書局，1983年。
- 《柳宗元集》，[唐]柳宗元著，中華書局，1979年。
- 《全唐文》，[清]董誥、阮元、徐松等編，中華書局，1983年。
- 《全唐詩》，[清]彭定求、楊中訥等編，中華書局，1960年。
- 《歐陽文忠公文集》，[宋]歐陽修著，《四部叢刊》本。
- 《溫國文正司馬公文集》，[宋]司馬光著，《四部叢刊》本。
- 《樂全集》，[宋]張方平著，《四庫全書》本。
- 《嘉祐集》，[宋]蘇洵著，曾棗莊、金成禮箋注本，上海古籍出版社，1993年。
- 《王文公文集》，[宋]王安石著，上海人民出版社，1974

年。

《古靈集》，[宋] 陳襄著，《四庫全書》本。

《蘇軾文集》，[宋] 蘇軾著，孔凡禮點校，中華書局，1986年。

《蘇軾詩集》，[宋] 蘇軾著，孔凡禮點校，中華書局，1982年。

《東坡詞編年箋證》，[宋] 蘇軾著，薛瑞生箋證，三秦出版社，1998年。

《樂城集》，[宋] 蘇轍，曾棗莊、馬德富校點，上海古籍出版社，1987年。

《樂靜集》，[宋] 李昭玘著，《四庫全書》本。

《參寥子詩集》，[宋] 釋道潛著，《四部叢刊》三編本。

《豫章黃先生文集》，[宋] 黃庭堅著，《四部叢刊》初編本。

《淮海集箋注》，[宋] 秦觀著，顧廷龍箋注本，上海古籍出版社，1994年。

《後山談叢》，[宋] 陳師道著，《四庫全書》本。

《張耒集》，[宋] 張耒著，中華書局，1990年。

《鷄肋集》，[宋] 晁補之著，《四部叢刊》本。

《冷齋夜話》，[宋] 釋惠洪著，《四庫全書》本。

《斜川集》，[宋] 蘇過著，舒大剛等校注，巴蜀書社，1996年。

《龜山集》，[宋] 楊時著，《四庫全書》本。

《渭南文集》，[宋] 陸游著，《四庫全書》本。

《雙溪集》，[宋] 蘇籀著，《粵雅堂叢書》本。

《樂城遺言》，[宋] 蘇籀著，《四庫全書》本。

- 《靖康要錄》，[宋] □□著，《叢書集成初編》本。
- 《朱熹集》，[宋] 朱熹著，郭齊、尹波點校，四川教育出版社，1996年。
- 《延平答問》，[宋] 朱熹著，《四庫全書》本。
- 《朱子語類》，[宋] 黎靖德著，中華書局，1994年。
- 《淳南遺老集》，[金] 王若虛著，《四部叢刊》本。
- 《閑閑老人滄水文集》，[金] 趙秉文著，《四部叢刊》本。
- 《蘇頌濱年表》，[宋] 孫汝聽著，《叢書集成續編》本。
- 《捫蝨新話》，[宋] 陳善著，津逮秘書本。
- 《邵氏聞見錄》，[宋] 邵伯溫著，中華書局，1983年。
- 《邵氏聞見後錄》，[宋] 邵博著，中華書局，1983年。
- 《春渚紀聞》，[宋] 何蘊著，中華書局，1983年。
- 《東軒筆錄》，[宋] 魏泰著，中華書局，1983年。
- 《雲麓漫鈔》，[宋] 趙彥衛著，中華書局 1996年。
- 《山堂考索》，[宋] 章如愚著，中華書局，1992年。
- 《方舟集》，[宋] 李石著，《四庫全書》本。
- 《困學紀聞》，[宋] 王應麟著，遼寧教育出版社，1998年。
- 《玉海》，[宋] 王應麟著，江蘇古籍、上海書店，1987年。
- 《黃氏日抄》，[宋] 黃震著，《四庫全書》本。
- 《永樂大典》，[明] 解縉等編，中華書局，1986年。
- 《日知錄集解》，[清] 顧炎武著、黃汝成集解，樂保群、呂宗力校點，花山文藝出版社，1990年。
- 《經義考》，[清] 朱彝尊著，《四部備要》本。
- 《宋元學案》，[清] 黃宗羲、全祖望著，中華書局，1986年。

《潛研堂文集》，[清]錢大昕著，《嘉定錢大昕全集》第九冊，江蘇古籍出版社，1997年。

《石洲詩話》，[清]翁方綱著，人民文學出版社，1981年。

《隨園詩話》，[清]袁枚著，人民文學出版社，1960年。

《宋元學案補遺》，[清]王梓材、馮雲濠輯，《叢書集成續編》本。

《王荊公年譜考略》，[清]蔡上翔著，中華書局《王安石年譜三種》，1994年。

《金明館叢稿初編》，陳寅恪著，上海古籍出版社，1982年。

《中國思想通史》，侯外廬、趙紀彬、杜國庠主編，人民出版社，1957年。

《蘇軾評傳》，曾棗莊著，四川人民出版社，1981年。

《韓柳歐蘇古文論》，陳幼石著，上海文藝出版社，1983年。

《蘇軾文藝理論研究》，劉國珪著，南開大學出版社，1984年。

《三蘇文藝思想》曾棗莊，曾棗莊著，四川文藝出版社，1986年。

《宋明理學史》，侯外廬、邱漢生、張豈之主編，人民出版社，1984年。

《朱子新學案》，錢穆著，巴蜀書社，1986年。

《尚書學史》，劉起鈇著，中華書局1989年第一版，1996年第2次印刷。

《四川思想家》，賈順先、戴大祿主編，巴蜀書社，1988年。

《北宋文化史述論》，陳植鏗著，中國社會科學出版社，1992年。

- 《蘇軾資料彙編》，中華書局，1994年。
- 《唐代後期儒學》，張躍著，上海人民出版社，1994年。
- 《宋版書叙錄》，李致忠著，書目文獻出版社，1994年。
- 《思想的轉型——理學發生過程研究》，徐洪興著，上海人民出版社，1996年。
- 《蘇軾思想研究》，唐玲玲、周偉民著，臺北文史哲出版社，1996年。
- 《內聖外王的貫通——北宋易學的現代闡釋》，余敦康著，學林出版社，1997年。
- 《中國儒學史》（宋元卷），韓仲文主編，廣東教育出版社，1998年。
- 《明清巴蜀文化論稿》，李朝正著，四川大學出版社，1997年。
- 《蘇軾年譜》，孔繁禮著，中華書局，1998年。
- 《胡昭曦宋史論集》，胡昭曦著，西南師大出版社，1998年。
- 《朱熹與宋代蜀學》，粟品孝著，高等教育出版社，1998年。
- 《蘇軾研究史》，曾棗莊主編，江蘇教育出版社，2001年。
- 《斯文——唐宋思想的轉型》，[美]包弼德著，Peter K. Bol, *This Culture of Ours: Intellectual Transition in Tang and Sung China*, Standford University Press, 1992. 又劉寧譯本，江蘇人民出版社2001年。
- 《宋代易學的運用》，Kidder Smith. Jr., Peter K. Bol, Joseph A. Adler, and Donj. Wyatt, *Sung Dynasty Uses of I Ching*, Princeton University Press, 1990.
- 《蘇軾生活中的語言、意象和行爲》，[美]艾朗諾著，

Ronald C. Egan, *Word, Image, and Deed in the Life of Su Shi* Harvard University Press, 1990.

《經學研究論著目錄：1912—1987》，[臺北]林慶彰主編，李興筠等編輯，漢學研究中心，1994年。

論文：

《從〈毘陵易傳〉看蘇軾的世界觀》，曾棗莊，《四川大學學報叢刊》第六輯，1980年，頁59—66。

《蘇軾〈毘陵易傳〉的哲學思想》，孔繁，《中國哲學》第九輯，三聯書店，1983年，221—239頁。

《蘇軾易學與其人格》，耿亮之，《周易研究》1996年第3期，頁30—37。

《〈蘇氏易傳〉與三蘇道家思想》，曾棗莊，香港《道家文化研究》1998年第8集。

《蘇軾易學初探》，龍晦，《巴蜀文化論集》，四川民族出版社，1999年，241—264。

《蘇軾〈東坡易傳〉考論》，謝建忠，《文學遺產》2000年第6期，頁30—36。

《蘇洵易學淺論》，金生楊，《宋代文化研究》第九集，頁379—389，巴蜀書社，2000年。

《北宋鄮傳注、疑古惑經學思潮的形成和演變》，顧永新，《北京大學古文獻研究所集刊（1）》，北京燕山出版社，1999年。

《宋儒關於〈孟子〉的爭議》，姚瀛艇，《中日宋史研討會中方論文選編》，河北大學出版社，1996年。

- 《論蘇氏蜀學的學派特征》，肖永明，《學術論壇》1999年第1期，頁56—60。
- 《論蘇軾與理學》，夏露，《河北學刊》1987年第1期，頁43—48。
- 《蘇軾認識論述評》，王國炎，《江西大學學報》（哲社版）1988年第3期，頁8—13。
- 《二蘇論“道”及蜀學學風》，蔡方鹿，《社會科學研究》1987年第3期，頁100—104。
- 《蘇洵思想新探》，吳孟復、詹亞園，《安徽大學學報》1982年第3期，頁67—70。
- 《試論蘇軾的樸素辯證法思想》，王國炎、王能昌，《河北師範大學學報》1991年第4期，頁41—47。
- 《蘇軾與理學家的性情之爭——兼論儒家性情觀的歷史演變》，楊勝寬，《四川大學學報》（哲社版）1993年第1期，頁43—49。
- 《元祐蜀洛黨爭的蘇軾的反道學鬥爭》（上），何滿子，《松遼學刊社科版（四平師院）》，1984年第2期，頁1—7，21。
- 《蘇軾矛盾觀探析》，王國炎、王能昌，《九江師專學報》（哲社版）1991年1期，頁46—50。
- 《蘇軾認識論初探》，吳雪濤，《河北學刊》1989年第5期，頁85—88。
- 《試論蘇軾的文藝思想》，《四川大學學報叢刊》第六輯，1980年，頁67—71。

後 記

我於 1998 年至 2001 年在四川大學古籍所師從舒大剛先生學習歷史文獻學，主攻儒學文獻研究。在導師的辛勤指導下，完成畢業論文《〈蘇氏易傳〉研究》。此次出版就是在此基礎上加工完成的。在書稿送審期間，我又陸續發現了一些新的資料，深感學無止境，在此將有關宋代的諸條公諸同好，以補原稿所缺。

《蘇氏易傳》作為蜀學的主要代表著作，在宋代已受到許多人的重視。除正文提及外，林栗《周易經傳集解》共有十五處言及《蘇氏易傳》，它們是：卷一《謙》、卷九《蠱》、卷一四《頤》、卷一七《遯》、卷二一《損》、卷二四《困》、卷二五《革》、卷二六《震》、卷二八《豐》，卷三三、三四各兩次，卷三五、三六各一次。丁易東《大衍索引》亦引有《蘇氏易傳》。他們有肯定，也有不少批評。蜀人李杞作《用易詳解》多受蘇學影響，如訓詁上，《師卦》解“毒”、《比卦》解“原”等均用蘇氏《傳》。他又繼承了蘇軾“卦合而言

之”，“爻別而觀之”的解《易》方法，常有“自全體論之”“分六爻而論之”等說法（如《遯》、《明夷》、《兌》、《未濟》等卦）。他還贊同蘇軾以“用事之地”論易，於《小過卦》引有“《大過》四陽據用事之地，而擯二陰于外，故有棟撓之象，謂其本末之俱弱也。小過四陰處卦之上，下而二陽處于內，故有飛鳥之象，謂其翼柔而能飛也。”在《咸卦》里他也大談“無心”“無思”“思無邪”等說，更直接引蘇軾之說：“蓋心不可以有思，亦不可以無思。有思則邪也，而無思則土木也。”至于專引老莊之說以論易則于蘇軾有過之而無不及，從而招至四庫館臣的批判。李氏在象數論上更援用互體、卦氣、卦變等說易，其卦變論則未接受蘇軾的主張。綜合而論，李杞作為蜀地後起之輩，受蘇軾學影響十分明顯。此外，古易學家也常以蘇軾的解釋作為旁證，可以參考《經義考》卷三〇吳仁傑《易》條。

在本書的寫作過程中，舒老師花費了巨大的精力。他不但指導我首先完成《蘇洵易學淺論》一文的寫作，還指導完成《蘇氏易傳》等的點校工作，以及王安石《易解》的輯佚及相關研究，包括《王安石〈易解〉輯考匯評》、《王安石〈易解〉考略》、《程朱理學與王安石〈易解〉》、《王安石〈易解〉與孟子的關係刍議》等多篇論文的寫作。對於畢業論文，舒老師在資料收集、研究現狀、研究方法、謀篇布局、具體行文等各個方面給予

了耐心細致的指導。在日常生活中，舒老師及全家也給了我許多無微不至的幫助和關心。就是此次出版，也承蒙老師的多方聯繫，并抽出寶貴的時間制作長序。在先生的指導下本當大成，然本人才識不敏，如今僅以此作為一點微薄的答謝吧！

此外，我還得到了川大古籍所著名蘇學專家曾棗莊教授及其他老師的幫助和關心。論文答辯委員會主席四川省社會科學院哲學研究所所長蔡方鹿研究員、川大古籍所劉琳教授評閱了論文，并提出了許多寶貴的意見。答辯委員會其他成員郭齊、郭聲波研究員，李文澤、楊世文副研究員也提出不少有益的建議。在此對以上諸位先生表示衷心的感謝！蔡先生在百忙之中還擠出時間為本書作序，對蔡先生這種獎掖後學的行爲，我由衷地感謝！

在此，我還要特別感謝尹波、王蓉貴先生為本書的出版奔波勞累，感謝四川師範學院科研處、歷史系，尤其是蔡東洲先生對科研的支持和鼓勵。

2001年12月1日於川大